سول ایجنٹ
مکتبہ جماعت اسلامی والحسنات (برائے جنوبی ہند)
مکتبہ جماعت اسلامی نظام شاہی روڈ حیدرآباد

جلد نمبر ۱۲ شمارہ نمبر ۷

چراغِ راہ

اسلامی قانون نمبر

جلد دوم

مرتبہ :- خورشید احمد

دفتر ”چراغِ راہ“ کراچی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اِنِ الۡحُکۡمُ اِلَّا لِلّٰہِ ؕ اَمَرَ اَلَّا تَعۡبُدُوۡۤا اِلَّاۤ اِیَّاہُ ؕ ذٰلِکَ الدِّیۡنُ الۡقَیِّمُ

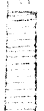
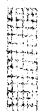
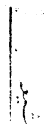
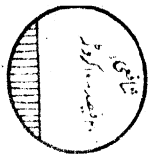
(سُوۡرۂ یوسُف)

حکم (قانون) اللہ کے سوا کسی کیلئے نہیں۔ اس کا فرمان ہے کہ اس کے سوا تم کسی کی اطاعت و پیروی نہ کرو۔ یہی صحیح طریقہ ہے۔

اِتَّبِعُوۡا مَاۤ اُنۡزِلَ اِلَیۡکُمۡ مِّنۡ رَّبِّکُمۡ وَلَا تَتَّبِعُوۡا مِنۡ دُوۡنِہٖۤ اَوۡلِیَآءَ ؕ

(سُوۡرۂ اِعۡراف)

پیروی کرو اس قانون کی جو تمہارے رب کی جانب سے تمہاری طرف نازل کیا گیا ہے اور اسے چھوڑ کر دوسرے سرپرستوں کی پیروی نہ کرو۔

○

موجودہ دور میں اسلامی ریاست کے تخیل کو عملی جامہ پہنانے کے لئے سب سے بڑی ضرورت اسلامی قانون کی تدوین جدید ہے جس کے بغیر یہ خواب اوّل تو شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا، اور ہو بھی جائے تو وقت کے اہم مسائل حیات سے ٹکرا کر خواب پریشاں ہو جائیگا۔ آج اسلامی نظام کے حامیوں کے لئے زمانہ پھر ویسا ہی چیلنج سامنے لے آیا ہے جیسا پہلی اور دوسری صدی ہجری میں دنیا کے بہت سے متمدن ممالک پر اسلام کی حکومت قائم ہو جانے کے بعد وہ لیکر آیا تھا۔ اسوقت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ مجتہدینؒ نے آگے بڑھکر اس چیلنج کا مقابلہ کیا اور قرآن و سنت کی تعلیمات کو عملی زندگی کے گوناگوں مسائل و حالات پر منطبق کر کے یہ ثابت کر دیا کہ اسلام نہ صرف یہ کہ فی الواقع ایک جامع و حاوی اور پوری طرح قابل عمل ضابطۂ حیات ہے بلکہ وہ ایک بہترین نظام زندگی وجود میں لا سکتا ہے۔ اسی نوعیت کے چیلنج سے اب ہم کو جدید تمدن کے دور میں پھر ایک مرتبہ سابقہ پیش آیا ہے جبکہ نئی سائنٹفک ایجادوں نے اجتماعی زندگی کا نقشہ بدلکر رکھ دیا ہے اور بے شمار نئے پیچیدہ مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ دنیائے اسلام کے اہل فکر و علم اسوقت ایک بڑے امتحان سے دوچار ہیں۔ اگر وہ اس چیلنج کو نہ سمجھیں اور نہ اس کے مقابلہ میں کمر ہمت باندھکر اٹھیں تو اسلامی نظام کے قیام و احیاء کی ساری باتیں بے معنی ہو کر رہ جائینگی اور اگر اسکا مقابلہ اس طرز پر کیا جائے جسے فرنگیت زدہ متجددین اختیار کر رہے ہیں تو یہ اسلام کی تجدید نہ ہو گی بلکہ اسکی بدترین تحریف ہو گی اور ہم اس امت کو اسلام کی صراط مستقیم سے ہٹا کر گمراہ کر دینے کے مجرم ہونگے لیکن اگر اس کا مقابلہ اسی طرح ٹھیک ٹھیک اسلامی بنیادوں پر کیا گیا جس طرح ہمارے ابتدائی دور کے ائمہ مجتہدین نے کیا تھا تو یہ اسلامی تاریخ کا دوسرا زریں کارنامہ ہوگا جسے آئندہ صدیوں میں مسلمانوں کی نسلیں اسی عزت کے ساتھ یاد کرتی رہینگی جس کے ساتھ وہ پہلے کارنامے کو یاد کر رہی ہیں۔"

ابوالاعلیٰ مودودی

۳۱ جولائی ۵۸ء

مندرجات
جلد دوم

حصہ ہفتم — اسلامی قانون کی تشکیل جدید

حصۂ ہشتم — بحث و نظر
اسلامی قانون اور تعمیرِ نو

۳۔ فقہ اسلامی میں جمود کا اصل سبب کیا ہے ؟

۴۔ اسلامی قانون کی تشکیل جدید کس طرح ہو سکتی ہے ؟

آپ کے خیال میں :۔

اس کی شکل کیا ہو سکتی ہے ؟

اس کے لوازمات اور تقاضے کیا ہیں ؟

۵۔ پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کے لئے کیا اقدامات ضروری ہیں ؟

شرکاءِ بزم :۔

- علامہ محمد اقبالؒ
- ڈاکٹر مصطفٰے احمد زرقا
- مفتی محمد شفیع
- ڈاکٹر محمد حمید اللہ
- مولانا عبدالماجد دریا بادی
- ڈاکٹر محمد رفیع الدین
- مولانا امین احسن اصلاحی
- ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی
- مولانا ظفر احمد انصاری
- اے۔ کے۔ بروہی
- مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

حصہ نہم

ہمارا قانونی سرمایہ

جلد اوّل

حصۂ اوّل

قانون اور اُصولِ قانون

حصۂ دوم

اسلام کا تصورِ قانون

حصۂ سوم

اسلامی قانون کا تقابلی مطالعہ

حصۂ چہارم

ماخذ قانون اسلامی

حصۂ پنجم

تاریخِ قانونِ اسلامی

حصۂ ششم

دستورِ شعر

۱۔ منتخبات

حرفِ آغاز

اسلامی قانون نمبر کی دوسری جلد ہدیہ ناظرین کی جارہی ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کا شکرادا کرتے ہیں کہ اس نے اس کارِ عظیم کو تکمیل تک پہنچانے کی توفیق دی وماتوفیقی الا باللہ

اس شمارہ خاص کی پہلی جلد کا جس تپاک سے خیر مقدم ہوا ہے وہ ہمارے لئے ہر اعتبار سے بڑا حوصلہ افزا ہے پہلے ہی ہفتہ میں تمام کاپیاں ختم ہوگئیں اور مانگ برابر جاری تھی۔ اس لئے دوسرے ایڈیشن کا اہتمام کرنا پڑا۔ قانون جیسے خشک موضوع پر ساڑھے چار سو صفحات کا ضخیم نمبر پیش کرتے ہوئے ہمیں ڈر تھا کہ نہ معلوم اس کی کس طرح پذیرائی ہو، لیکن اسلامی قانون نمبر کی اشاعت نے ہمارے تمام اندیشوں کو غلط ثابت کردیا اور ہمارا یہ احساس اور قوی ہوگیا کہ مذاق کو بگاڑنے کی منظم کوششوں کے باوجود ہماری قوم کا ذوق بالکل ہی تباہ نہیں ہوا ہے اور ٹھوس اور علمی نگارشات کی پیاس ملت میں آج بھی موجود ہے ضرورت اس امر کی ہو کہ پوری محنت سے معیاری چیزیں پیش کی جائیں ؎

ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی!

تاریخ کے جس دور میں ہم زندگی گذار رہے ہیں وہ فرصت کے فقدان کا دور ہے آج زندگی اتنی مصروف ہوگئی ہے کہ اس سے پہلے کبھی اسکا اندازہ بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ علم نے نئی نئی وسعتیں اختیار کرلی ہیں۔ انسان یہ چاہتا ہے کہ ہر موضوع کے متعلق بنیادی معلومات اسے حاصل ہوں اور علم کے نئے اور وسیع افق اسکی آنکھوں کے سامنے رہیں۔ لیکن اسکا کوئی امکان نہیں کہ وہ ان بے شمار کتب سے بلاواسطہ استفادہ کرے جو جدید علم کی مستند ماخذ تصور کی جاتی ہیں اس لئے جدید ادب میں اس بات کی کوشش کی جارہی ہے ہر موضوع پر ایسی کتب تیار کی جائیں جو مختصر (CANVESS) میں ایک عام ناظر سے اس علم کا قابل اعتماد تعارف کرادیں۔ ایچ۔ جی۔ ویلز کی [illegible] [illegible] نے اس سلسلہ کا آغاز کیا تھا اور اب یہ دن دونی رات چوگنی مقبولیت اختیار کرتا جارہا ہے۔

ہمارے پیش نظر یہ پروگرام ہے کہ اسلامی قانون پر ایک ایسی مستند پیش کش منظرِ عام پر لائیں جو ایک طرف عام ناظر کو اسلامی قانون کے اصول ومبادی، اسکی تاریخ وماخذ اور اس کے فلسفہ سے روشناس کرائے اور دوسری طرف آج جن موضوعات پر علمی حلقوں میں بحث ومجادلہ ہورہا ہے ان پر اسلامی نقطۂ نگاہ کو علمی اور فنی دلائل وبراہین کیساتھ پیش کردے اس نمبر میں ۵۶ مقالات ہیں جن میں سے ۲۲ مطبوعہ ہیں اور ۳۴ غیر مطبوعہ۔ مطبوعہ مقالات میں سے بیشتر ایسے ہیں جو یا تو نادرالوجود ہیں اور یا اسطرح بکھرے ہوئے ہیں کہ آسانی سے دستیاب نہیں ہوسکتے باقی تمام مقالات ہم نے اس شمارے کے لئے خاص طور پر تیار کرائے ہیں اور ہمیں ان کو اردو زبان میں پہلی مرتبہ پیش کرنیکا شرف حاصل ہورہا ہے۔ اس کے علاوہ ایک نہایت مفصل اور جامع فہرست کتب بھی تیار کی گئی ہے جو

اردو، انگریزی اور عربی کے فقہی سرمایہ کا ایک ڈائجسٹ پیش کرتی ہے۔ ہم یہ توقع رکھتے ہیں کہ اس اشاعت خاص کے مطالعہ سے ایک عام ناظر اسلامی قانون کے تمام پہلوؤں سے متعارف ہو جائے گا اور اسطرح ہماری ایک بنیادی ملی ضرورت پوری ہو جائے گی۔

●

جس وقت ہم نے اسلامی قانون نمبر کی ترتیب کا کام شروع کیا تھا اسوقت ہمیں اسکا بالکل اندازہ نہ تھا کہ کام اتنا پھیل جائے گا۔ بعد میں یہ بات محسوس ہوتی کہ ایک جلد میں ہم تمام مواد پیش نہ کر سکیں گے۔ اسلئے اس نمبر کو دو جلدوں میں تقسیم کرنا پڑا۔ پہلی جلد میں قانون اور اصول قانون، اسلام کا تصور قانون، اسلامی قانون کا تقابلی مطالعہ، ماخذ قانون اسلامی اور تاریخ قانون اسلامی کے موضوعات پر مقالات پیش کئے گئے ہیں اور دوسری جلد میں اس موضوع کے سب سے اہم مباحث پیش کئے جا رہے ہیں یعنی اسلامی قانون کی تشکیل جدید اور اسلامی قانون اور تعمیر نو۔ موخر الذکر موضوع پر ایک تحریری سمپوزیم ترتیب دیا گیا ہے جس میں عالم اسلام کے صف اول کے مشاہیر نے اپنے خیالات پیش کئے ہیں یہ سمپوزیم اس نمبر کی روح ہے اور ہمیں توقع ہے کہ موجودہ مسائل کو سمجھنے میں اس سے بڑی مدد ملے گی

●

اس قانون نمبر سے "چراغ راہ" کے دور جدید کا آغاز ہو رہا ہے ایک عرصہ سے چراغ راہ پوری باقاعدگی کے ساتھ نہیں نکل رہا تھا انشاء اللہ آئندہ پوری باقاعدگی سے بہتر حسن انتظام اور بہتر حسن ترتیب کے ساتھ شائع کیا جائے گا۔ ہم توقع رکھتے ہیں کہ "چراغ راہ" پہلے کی طرح بلکہ پہلے سے کہیں بڑھ کر علم و ادب کی خدمت انجام دیگا، اللہ تعالے کی نصرت و تائید اور آپ کا تعاون اگر ہمارا شریک رہا تو انشاء اللہ "چراغِ راہ" شعر و ادب اور اخلاق و تہذیب کے لئے حقیقی چراغ راہ بن جائے گا، اور اس چراغ سے دوسرے چراغ روشن ہوتے چلے جائیں گے!

خورشید احمد

حصہ ہفتم

اسلامی قانون کی تشکیل جدید

- مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی
- مولانا امین احسن اصلاحی
- ڈاکٹر صبحی محمصانی
- حمید اللہ صدیقی
- ڈاکٹر اقبال
- خورشید احمد
- مولانا ابوالحسن علی ندوی
- حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی
- ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقا
- الاستاذ محمد ابوزہرہ
- مولانا حبیب اللہ ندوی

"اس دور میں مجتہد کو چاہیے کہ وہ مختلف مسالک کے اسلامی افکار کو باہم قریب کرنے کی کوشش کرے اور تمام مذاہب میں حقائق تلاش کرے، نیز اسے اسلام اور مسلمانوں کی خیر خواہی مطلوب ہو اور اگر ان مذاہبِ اسلامیہ میں سے کسی نے کوئی چیز نظر انداز کر دی ہے مگر زمانہ اس کا محتاج ہے تو وہ اسے اپنے پیشِ نظر رکھے۔

نیز یہ بھی ضروری ہے کہ جن لوگوں میں اجتہاد کی شرائط پائی جائیں وہ ایک جماعت کی شکل اختیار کریں تاکہ مسلمان اپنے نئے پیش آمدہ مسائل میں ان کی طرف رجوع کر سکیں۔ اگر یہ کوشش متحد ہو کر کی گئی تو انشاء اللہ اس کے نتائج نہایت عظیم الشان ہوں گے اور اللہ ہی بہتر مددگار ہے۔"

(اسلامی قانون اور اجتہاد) پروفیسر محمد ابوزہرہ

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

تدوینِ جدید اور اس کے تقاضے

I

اِسلامی قانون میں تجدید کی ضرورت

اسلامی قانون کوئی ساکن اور منجمد (Static) قانون نہیں ہے کہ ایک خاص زمانہ اور خاص حالات کے لئے اس کو جس صورت پر مدوّن کیا گیا ہو اسی صورت پر وہ ہمیشہ قائم رہے اور زمانہ اور حالات اور مقامات کے بدل جانے پر بھی اس صورت میں کوئی تغیر نہ کیا جا سکے۔ جو لوگ اس قانون کو ایسا سمجھتے ہیں۔ وہ غلطی پر ہیں۔ بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ وہ اسلامی قانون کی روح ہی کو نہیں سمجھے ہیں۔ اسلام میں دراصل شریعت کی بنیاد حکمت اور عدل پر رکھی گئی ہے۔ تشریع (قانون سازی) کا اصل مقصد بندگانِ خدا کے معاملات اور تعلقات کی تنظیم اس طور پر کرنا ہے کہ ان کے درمیان مزاحمت اور مقابلہ Competition کے بجائے تعاون اور ہمدردانہ اشتراکِ عمل ہو ایک دوسرے کے متعلق ان کے فرائض اور حقوق ٹھیک ٹھیک انصاف اور توازن کے ساتھ مقرر کر دیئے جائیں اور اجتماعی زندگی میں ہر شخص کو نہ صرف اپنی استعداد کے مطابق ترقی کرنے کے پورے مواقع ملیں۔ بلکہ وہ دوسروں کی شخصیت کے نشوونما میں بھی مددگار ہو یا کم از کم ان کی ترقی میں مانع و مزاحم بن کر موجبِ فساد نہ بن جائے۔ اس غرض کے لئے اللہ تعالیٰ نے فطرتِ انسانی اور حقائقِ اشیاء کے اس علم کی بنا پر جو اس کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہے۔ زندگی کے ہر شعبہ میں چند ہدایات دی ہیں۔ اور اس کے رسول نے اس کے دیئے علم سے ان ہدایات کو عملی زندگی میں نافذ کر کے ہمارے سامنے ایک نمونہ پیش کر دیا ہے یہ ہدایات اگرچہ ایک خاص زمانے اور خاص حالات میں دی گئی تھیں ———— اور ان کو ایک خاص سوسائٹی کے اندر نافذ کرایا گیا تھا۔ لیکن ان کے الفاظ سے اور ان طریقوں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عملی جامہ پہنانے میں اختیار فرمائے تھے قانون کے چند ایسے وسیع اور ہمہ گیر اصول نکلتے ہیں، جو ہر زمانے اور ہر حالات میں انسانی سوسائٹی کی عادلانہ تنظیم کے لئے یکساں مفید اور قابلِ عمل ہیں۔ اسلام میں جو چیز اٹل اور ناقابلِ تغیر و تبدل ہے وہ یہی اصول ہیں۔ اب یہ ہر زمانے کے مجتہدین کا کام ہے کہ عملی زندگی میں جیسے جیسے حالات

اور حوادث پیش آتے جائیں ان کے لئے شریعت کے اصولوں سے احکام نکالتے چلے جائیں اور معاملات میں ان کو اس طور پر نافذ کریں کہ شارع کا اصل مقصد پورا ہو۔ شریعت کے اصول جس طرح غیر متبدل ہیں۔ اس طرح وہ قوانین غیر متبدل نہیں ہیں۔ جن کو انسانوں نے ان اصولوں سے اخذ کیا ہے کیونکہ وہ اصول خدا نے بنائے ہیں اور یہ قوانین انسانوں نے مرتب کئے ہیں وہ تمام ازمنہ و احوال و حوادث کے لئے ہیں۔ اور یہ خاص حالات اور خاص حوادث کے لئے۔

II

تجدید کے لئے چند ضروری شرطیں

پس اسلام میں اس امر کی پوری وسعت رکھی گئی ہے کہ تغیر احوال اور خصوصیات حوادث کے لحاظ سے احکام میں اصول شریعت کے تحت تغیر کیا جا سکے اور جیسی جیسی ضرورتیں پیش آتی جائیں ان کو پورا کرنے کے لئے قوانین مرتب کئے جا سکیں۔ اس معاملے میں ہر زمانہ اور ہر ملک کے مجتہدین کو اپنے زمانی اور مکانی حالات کے لحاظ سے استنباط احکام اور تفریع مسائل کے پورے پورے اختیارات حاصل ہیں اور ایسا ہرگز نہیں ہے کہ کسی خاص دور کے اہل علم کو تمام زمانوں اور تمام قوموں کے لئے وضع قانون کا چارٹر دے کر دوسروں کے اختیارات کو سلب کر لیا گیا ہو۔ لیکن اس کے معنی یہ بھی نہیں ہیں کہ ہر شخص کو اپنے منشا اور اپنی اہوا کے مطابق احکام کو بدل ڈالنے اور اصول کو توڑ مروڑ کر ان کی الٹی سیدھی تاویلیں کرنے اور قوانین کو شارع کے اصل مقصد سے پھیر دینے کی آزادی حاصل ہو۔ اس کے لئے بھی ایک ضابطہ ہے اور وہ چند شرائط پر مشتمل ہے۔

پہلی شرط نئی قوانین مدون کرنے کے لئے سب سے پہلے جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ مزاج شریعت کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔ یہ بات صرف قرآن مجید کی تعلیم اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت میں تدبر کرنے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے[1] ان دونوں چیزوں پر جس شخص کی نظر وسیع اور عمیق ہو گی۔ وہ شریعت کا مزاج شناس ہو جائے گا اور ہر موقع پر اس کی بصیرت اس کو بتا دے گی کہ مختلف طریقوں میں سے کون سا طریقہ اس شریعت کے مزاج سے مناسبت رکھتا ہے۔ اور کس طریقہ کو اختیار کرنے سے

---

[1] یہاں اشارۃً کہہ دینا بے جا نہ ہوگا کہ اس زمانہ میں اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کی اصل وجہ یہی ہے کہ ہماری دینی تعلیم سے قرآن اور سیرت محمدی کا مطالعہ خارج ہو گیا ہے اور اس کی جگہ محض فقہ کے کسی ایک سسٹم کی تعلیم بھی اس طرح دی جاتی ہے کہ ابتدا ہی سے خدا اور رسول کے منصوص احکام اور ان کے اجتہادات کے درمیان حقیقی فرق و امتیاز طالب علم کے پیش نظر نہیں رہتا۔ حالانکہ کوئی شخص جب تک حکیمانہ طریق پر قرآن میں بصیرت حاصل نہ کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کا بغور مطالعہ نہ کرے اسلام کے مزاج اور اسلامی قانون کے اصول کو نہیں سمجھ سکتا۔ اجتہاد کے لئے یہ چیز ضروری ہے اور تمام عمر فقہ کی کتابیں پڑھتے رہنے سے بھی یہ حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس کے مزاج میں بے اعتدالی پیدا ہو جائے گی۔ اس بصیرت کے ساتھ احکام میں جو تغیر و تبدل کیا جائے گا۔ وہ نہ صرف مناسب اور معتدل ہوگا۔ بلکہ اپنے محل خاص میں شارع کے اصل مقصد کو پورا کرنے کے لئے وہ اتنا ہی بجا ہوگا۔ جتنا خود شارع کا حکم ہوتا۔ اس کی مثال میں بہت سے واقعات پیش کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ کا یہ حکم کہ دوران جنگ میں کسی مسلمان پر حد نہ جاری کی جائے۔ اور جنگ قادسیہ میں حضرت سعد بن ابی وقاص کا ابو محجن ثقفی کو شرب خمر پر معاف کر دینا اور حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ کہ قحط کے زمانہ میں کسی سارق کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ یہ امور اگرچہ بظاہر شارع کے صریح احکام کے خلاف معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن جو شخص شریعت کا مزاج دان ہے وہ جانتا ہے کہ ایسے خاص حالات میں حکم عام کے امتثال کو چھوڑ دینا مقصود شارع کے عین مطابق ہے۔ اسی قبیل سے وہ واقعہ ہے۔ جو حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں کے ساتھ پیش آیا۔ قبیلہ مزینہ کے ایک شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے شکایت کی کہ حاطب کے غلاموں نے اس کا اونٹ چرا لیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے پہلے تو ان کے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دے دیا پھر فوراً ہی آپ کو تنبہ ہوا اور آپ نے فرمایا کہ تم نے ان غریبوں سے کام لیا۔ مگر ان کو بھوکا مار دیا۔ اور اس حال کو پہنچایا کہ اگر ان میں سے کوئی شخص حرام چیز بھی کھا لے تو اس کے لئے جائز ہو جائے۔ یہ کہہ کر آپ نے ان غلاموں کو معاف کر دیا۔ اور ان کے مالک سے اونٹ والے کا تاوان دلوایا۔ اسی طرح تطلیقات ثلاثہ کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ نے جو حکم صادر فرمایا وہ بھی عہد رسالت کے عملدرآمد سے مختلف تھا۔ مگر چونکہ احکام میں یہ تمام تغیرات شریعت کے مزاج کو سمجھ کر کیے گئے تھے۔ اس لئے ان کو کوئی نامناسب نہیں کہہ سکتا۔ بخلاف اس کے جو تغیر اس فہم اور بصیرت کے بغیر کیا جاتا ہے۔ وہ مزاج شرع میں بے اعتدالی پیدا کر دیتا ہے۔ اور باعث فساد ہو جاتا ہے۔

دوسری شرط

مزاج شریعت کو سمجھنے کے بعد دوسری اہم شرط یہ ہے کہ زندگی کے جس شعبہ میں قانون بنانے کی ضرورت ہو۔ اس کے متعلق شارع کے جملہ احکام پر نظر ڈالی جائے اور ان میں غور و فکر کر کے یہ معلوم کیا جائے کہ ان سے شارع کا مقصد کیا ہے شارع کس نقشہ پر اس شعبہ کی تنظیم کرنا چاہتا ہے۔ اسلامی زندگی کی وسیع تر اسکیم میں اس شعبہ خاص کا کیا مقام ہے اور اس مقام کی مناسبت سے اس شعبہ میں شارع نے کیا حکمت عملی اختیار کی ہے اس چیز کو سمجھے بغیر جو قانون بنایا جائے گا۔ یا پچھلے قانون میں جو حذف و اضافہ کیا جائے گا۔ وہ مقصود شارع کے مطابق نہ ہوگا اور اس سے قانون کا رخ اپنے مرکز سے منحرف ہو جائے گا۔ قانون اسلامی میں ظواہر احکام کی اہمیت اتنی نہیں ہے جتنی مقاصد احکام کی ہے۔ فقیہ کا اصل کام یہی ہے کہ وہ شارع کے مقصود اور اس کی حکمت و مصلحت پر نظر رکھے۔ بعض خاص مواقع ایسے آتے ہیں۔ جن میں اگر ظواہر احکام پر (جو عام حالات کو مدنظر رکھ کر دیئے گئے تھے) عمل کیا جائے تو اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ ایسے وقت میں ظاہر کو چھوڑ کر اس طریق پر عمل کرنا ضروری ہے جس سے شارع کا مقصد پورا ہوتا ہو۔ قرآن مجید میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی جیسی کچھ تاکید کی گئی ہے۔ معلوم ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس پر بہت زور دیا ہے۔ مگر اس کے باوجود آپ نے ظالم و جابر امراء کے مقابلہ میں خروج سے منع فرمایا کیونکہ شارع کا اصل مقصد تو فساد کو صلاح سے بدلنا ہے جب کسی فعل سے اور زیادہ فساد پیدا ہونے کا اندیشہ ہو اور صلاح کی امید نہ ہو تو اس سے احتراز بہتر ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے حالات میں لکھا ہے کہ فتنہ تاتار کے زمانہ میں ایک گروہ پر ان کا گزر ہوا۔ جو شراب و کباب میں مشغول تھا۔ علامہ کے ساتھیوں نے ان لوگوں کو شراب سے منع کرنا چاہا مگر علامہ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اللہ نے شراب کو فتنہ و فساد کا دروازہ کھلنے کے لئے حرام کیا ہے اور یہاں یہ حال ہے کہ شراب ان ظالموں کو ایک بڑے فتنے یعنی قتل نفوس اور نہب اموال سے روکے ہوئے ہے۔ لہٰذا ایسی حالت میں ان کو شراب سے روکنا مقصود

شارع کے خلاف ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حوادث کی خصوصیات کے لحاظ سے احکام میں تغیر کیا جا سکتا ہے۔ مگر تغیر ایسا ہونا چاہیئے جس سے شارع کا اصل مقصد پورا ہو نہ کہ الٹا فوت ہو جائے۔

اس طرح بعض احکام ایسے ہیں جو خاص حالات کی رعایت سے خاص الفاظ میں دیئے گئے تھے۔ اب فقیہ کا کام یہ نہیں ہے کہ تغیر احوال کے باوجود انہی الفاظ کی پابندی کرے۔ بلکہ اس کو ان الفاظ سے شارع کے اصل مقصد کو سمجھنا چاہیئے اور اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے حالات کے لحاظ سے احکام وضع کرنے چاہئیں۔ مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر میں ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو یا ایک صاع کشمش دینے کا حکم فرمایا تھا۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس وقت مدینے میں جو صاع رائج تھا اور یہ اجناس جن کا حضور نے ذکر فرمایا یہی بعینہٖ مخصوص ہیں۔ شارع کا اصل مقصد صرف یہ ہے کہ عید کے روز ہر مستطیع شخص اتنا صدقہ دے کہ اس کا ایک غیر مستطیع بھائی اس صدقہ میں اپنے بال بچوں کے ساتھ کم از کم عید کا زمانہ خوشی کے ساتھ گزار سکے۔ اس مقصد کو کسی دوسری صورت سے بھی پورا کیا جا سکتا ہے۔ جو شارع کی تجویز کردہ صورت سے اقرب ہو۔

تیسری شرط پھر بھی یہ ضروری ہے کہ شارع کے اصول تشریع اور طرز قانون سازی کو خوب سمجھ لیا جائے تاکہ موقع و محل کے لحاظ سے احکام وضع کرنے میں انہی اصولوں کی پیروی اور اسی طرح کی تقلید کی جا سکے یہ چیز اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ انسان مجموعی طور پر شریعت کی ساخت اور پھر فرداً فرداً اس کے احکام کی خصوصیات پر غور نہ کر لے۔ شارع نے کس طرح احکام میں عدل اور توازن قائم کیا ہے۔ کس کس طرح اس نے انسانی فطرت کی رعایت کی ہے دفع مفاسد اور جلب مصالح کے لئے اس نے کیا طریقے اختیار کئے ہیں۔ کس ڈھنگ پر وہ انسانی معاملات کی تنظیم اور ان میں انضباط پیدا کرتا ہے۔ کس طریقے سے وہ انسان کو اپنے بلند مقاصد کی طرف لے جاتا ہے۔ اور پھر ساتھ ساتھ اس کی فطری کمزوریوں کو ملحوظ رکھ کر اس کے راستے میں مناسب سہولتیں بھی پیدا کرتا ہے یہ سب امور تفکر و تدبر کے محتاج ہیں۔ اور ان کے لئے نصوص قرآنی کی لفظی و معنوی دلالتوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال و اقوال کی حکمتوں پر غور کرنا ضروری ہے۔ جو شخص اس علم اور نقطے سے بہرہ ور ہو۔ وہ موقع و محل کے لحاظ سے احکام میں جزوی تغیر و تبدل بھی کر سکتا ہے اور جن معاملات کے حق میں نصوص موجود نہیں ہیں۔ ان کے لیئے نئے احکام بھی وضع کر سکتا ہے کیونکہ ایسا شخص اجتہاد میں جو طریقہ اختیار کرے گا۔ وہ اسلام کے اصول تشریع سے منحرف نہ ہوگا۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں صرف اہل کتاب سے جزیہ لینے کا حکم ہے۔ اجتہاد سے کام لے کر صحابہ نے اس حکم کو عجم کے مجوسیوں ہندوستان کے بت پرستوں اور افریقہ کے بربری باشندوں پر بھی وسیع کر دیا۔ اس طرح خلفائے راشدین کے عہد میں جب ممالک فتح ہوئے تو غیر قوموں کے ساتھ بکثرت ایسے معاملات پیش آئے جن کے متعلق کتاب و سنت میں صریح احکام موجود نہ تھے۔ صحابہ کرام نے ان کے لئے خود ہی قوانین مدون کئے۔ اور وہ اسلامی شریعت کی اسپرٹ اور اس کے اصول سے پوری مطابقت رکھتے تھے۔

چوتھی شرط احوال اور حوادث کے جو تغیرات احکام میں تغیر یا جدید احکام وضع کرنے کے مقتضی ہوں ان کو دو حیثیتوں سے جانچنا ضروری ہے ایک یہ حیثیت کہ وہ حالات بجائے خود کس قسم کے ہیں ان کی خصوصیات کیا ہیں۔ اور ان کے اندر کونسی قوتیں کام کر رہی ہیں۔ دوسری یہ حیثیت کہ اسلامی قانون کے نقطہ نظر سے ان میں کس کس نوع کے تغیرات

ہوتے ہیں اور ہر نوع کا تغیر احکام میں کس طرح کا تغیر چاہتا ہے۔

مثال کے طور پر سود کے مسئلہ کو لیجئے۔ معاشی قوانین کے تدوینِ جدید کے لئے ہم کو سب سے پہلے زمانہ حال کی معاشی دنیا کا جائزہ لینا ہوگا۔ ہم گہری نظر سے معاشیات مالیات اور لین دین کے جدید طریقوں کا مطالعہ کریں گے۔ معاشی زندگی کے باطن میں جو قوتیں کام کر رہی ہیں ان کو سمجھیں گے ان کے نظریات اور اصول سے واقفیت حاصل کریں گے۔ اور ان اصول و نظریات کا ظہور جن عملی صورتوں میں ہوتا ہے۔ ان پر اطلاع حاصل کریں گے۔ اس کے بعد ہم یہ دیکھیں گے کہ زمانہ سابق کی بہ نسبت ان معاملات میں جو تغیرات ہوئے ہیں۔ ان کو اسلامی قانون کے نقطہ نظر سے کن اقسام پر منقسم کیا جاسکتا ہے اور ہر قسم پر شریعت کے مزاج اور اس کے مقاصد اور اصولِ تشریع کی مناسبت سے کس طرح کے احکام جاری ہونے چاہئیں۔

جزئیات سے قطع نظر کر کے اصولاً ان تغیرات کو ہم دو قسموں پر منقسم کر سکتے ہیں:-

(۱) وہ تغیرات جو درحقیقت تمدنی احوال کے بدل جانے سے رونما ہوئے ہیں اور جو در اصل انسان کے علمی و عقلی نشو و ارتقاء اور خزائنِ الٰہی کے مزید انکشافات اور مادی اسباب و وسائل کی ترقی اور حمل و نقل اور مخابرات Communications، کی سہولتوں اور ذرائع پیداوار کی تبدیلی اور بین الاقوامی تعلقات کی وسعتوں کے طبعی نتائج ہیں۔ ایسے تغیرات اسلامی قانون کے نقطۂ نظر سے طبعی اور حقیقی تغیرات ہیں۔ ان کو نہ تو مٹایا جاسکتا ہے اور نہ مٹانا مطلوب ہے بلکہ ضرورت اس امر کی ہے۔ کہ ان کے اثر سے معاشی احوال اور مالی معاملات اور تجارتی لین دین کی جو نئی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں ان کے لئے اصولِ شریعت کے تحت نئے احکام وضع کئے جائیں تاکہ ان بدلتے ہوئے حالات میں مسلمان اپنے عمل کو ٹھیک ٹھیک اسلامی طرز پر ڈھال سکیں۔

(۲) وہ تغیرات جو دراصل تمدنی ترقی کے فطری نتائج نہیں ہیں۔ بلکہ دنیا کے معاشی نظام اور مالی معاملات پر ظالم سرمایہ داروں کے حاوی ہو جانے کی وجہ سے رونما ہوئے ہیں۔ وہی ظالمانہ سرمایہ داری جو عہدِ جاہلیت میں پائی جاتی تھی[1] اور جس کو اسلام نے صدیوں تک مغلوب کئے رکھا تھا۔ اب دوبارہ معاشی دنیا پر غالب آگئی ہے اور تمدن کے ترقی یافتہ اسباب و وسائل سے کام لے کر اس نے اپنے انہی پرانے نظریات کو نت نئی صورتوں سے معاشی زندگی کے مختلف معاملات میں پھیلا دیا ہے سرمایہ داری کے غلبہ سے جو تغیرات واقع ہوئے ہیں۔ وہ اسلامی قانون کی نگاہ میں حقیقی اور طبعی تغیرات نہیں ہیں۔ بلکہ جعلی تغیرات ہیں جنہیں قوت سے مٹایا جا سکتا ہے۔ اور جن کا مٹا دیا جانا نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری ہے۔ مسلمان کا اصلی فرض یہ ہے کہ اپنی پوری قوت ان کے مٹانے میں صرف کر دے اور معاشی نظام کو اسلامی اصول پر ڈھالنے کی کوشش کرے۔ سرمایہ داری کے خلاف جنگ کرنے

---

[1] یہاں ہم سرمایہ داری کے لفظ کو اس محدود معنی میں استعمال نہیں کر رہے ہیں۔ جس میں وہ آج کل اصطلاحاً استعمال کیا جاتا ہے بلکہ اس وسیع معنی میں لے رہے ہیں۔ جو سرمایہ داری کی حقیقت میں پوشیدہ ہے۔ اصطلاحی "سرمایہ داری" یورپ کی صنعتی انقلاب کی پیداوار ہے۔ مگر فی الحقیقت سرمایہ داری ایک قدیم چیز ہے اور اپنی مختلف شکلوں میں اس وقت سے موجود چلی آرہی ہے۔ جب سے انسان نے اپنے تمدن و اخلاق کی رہنمائی شیطان کے حوالہ کی۔

کا فرض کمیونسٹ سے بڑھ کر مسلمان پر عائد ہوتا ہے۔ کمیونسٹ کے سامنے محض روٹی کا سوال ہے اور مسلمان کے سامنے دین و اخلاق کا سوال کمیونسٹ محض معاشی Proletariates کی خاطر جنگ کرنا چاہتا ہے۔ اور مسلمان تمام نوع بشری کے حقیقی فائدے کے لئے جنگ کرتا ہے۔ جس میں خود سرمایہ دار بھی شامل ہیں۔ کمیونسٹ کی جنگ خود غرضی پر مبنی ہے۔ اور مسلمان کی جنگ للھیت پر لہٰذا مسلمان تو موجودہ ظالمانہ سرمایہ داری نظام سے کبھی مصالحت کر ہی نہیں سکتا اگر وہ مسلم ہے اور اسلام کا پابند ہے تو اس کے خدا کی طرف سے اس پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اس ظالمانہ نظام کو مٹانے کی کوشش کرے اور اس جنگ میں جو ممکن نقصان اس کو پہنچ سکتا ہو۔ اسے مردانہ وار برداشت کرے۔ معاشی زندگی کے اس شعبہ میں اسلام جو قانون بھی بنائے گا۔ اس کی غرض یہ ہرگز نہ ہوگی کہ مسلمانوں کے لئے سرمایہ داری نظام میں جذب ہونے اور اس کے ادارات میں حصہ لینے اور اس کی کامیابی کے اسباب فراہم کرنے میں سہولتیں پیدا کی جائیں۔ بلکہ اس کی واحد غرض یہ ہوگی کہ مسلمانوں کو اور تمام دنیا کو اس گندگی سے محفوظ رکھا جائے اور ان تمام دروازوں کو بند کیا جائے جو ظالمانہ اور ناجائز سرمایہ داری کو فروغ دیتے ہیں۔

سوم

تحقیقات کے عام اصول

اسلامی قانون میں حالات اور ضروریات کے لحاظ سے احکام کی سختی کو نرم کرنے کی بھی کافی گنجائش رکھی گئی ہے۔ چنانچہ فقہ کے اصول میں سے ایک یہ بھی ہے کہ "الضرورات تبیح المحظورات اور المشقۃ تجلب التیسر"[1] قرآن مجید اور احادیث نبوی میں بھی متعدد مواقع پر شریعت کے اس قاعدے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مثلاً:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (البقرۃ) — اللہ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں ڈالتا۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرۃ ۲۳) — اللہ تمہارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے سختی نہیں کرنا چاہتا۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ (المومنون) — اس نے تم پر دین میں سختی نہیں کی ہے۔

وفی الحدیث احب الدین الی اللہ فعلالی الحنیفۃ السمحۃ اور حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا سادا اور نرم ہو۔

ولا ضرر ولا ضرار فی الاسلام — اسلام میں ضرر اور ضرار نہیں ہے۔

پس یہ قاعدہ اسلام میں مسلم ہے کہ جہاں مشقت اور ضرر ہو وہاں احکام میں نرمی کر دی جائے لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ ہر خیالی اور وہمی ضرورت پر شریعت کے احکام اور خدا کی مقرر کردہ حدود کو بالائے طاق رکھ دیا جائے۔ اس کے لئے بھی چند اصول اور ضوابط ہیں۔ جو شریعت کی تخفیفات پر غور کرنے سے بآسانی سمجھ میں آ سکتے ہیں۔

---

[1] ضرورتوں کی بنا پر بعض ناجائز چیزیں جائز ہو جاتی ہیں اور جہاں شریعت کے کسی حکم پر عمل کرنے میں مشقت ہو وہاں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔

(۱) اصل یہ دیکھنا چاہیئے کہ مشقت کس درجہ کی ہے۔ مطلقاً ہر مشقت پر تو تکلیف شرعی رفع نہیں کی جاسکتی ورنہ سرے سے کوئی قانون ہی باقی نہ رہے گا۔ جاڑے میں وضو کی تکلیف۔ گرمی میں روزے کی تکلیف، سفر حج اور جہاد کی تکالیف یقیناً یہ سب مشقت کی تعریف میں آتی ہیں۔ مگر یہ ایسی مشقتیں نہیں ہیں۔ جن کی وجہ سے تکلیفات ہی کو سرے سے ساقط کر دیا جائے۔ تخفیف یا اسقاط کے لیئے مشقت ایسی ہونی چاہیئے۔ جو موجب ضرر ہو۔ مثلاً سفر کی مشکلات مرض کی حالت کسی ظالم کا جبر و اکراہ تنگ دستی کوئی غیر معمولی مصیبت فتنہ عام یا کوئی جسمانی نقص ایسے مخصوص حالات میں شریعت کے بہت سے احکام میں تخفیفات کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

(۲) ثانیاً تخفیف اسی درجہ کی ہونی چاہیئے۔ جس درجہ کی مشقت اور مجبوری ہے۔ مثلاً جو شخص بیماری میں بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے۔ اس کے لیئے لیٹ کر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ جس بیماری کے لیئے رمضان میں دس روزوں کا قضا کرنا کافی ہے اس کے لیئے پورے رمضان کا افطار ناجائز ہے۔ جس شخص کی جان شراب کا ایک چلو پی کر یا حرام چیز کے ایک دو لقمے کھا کر بچ سکتی ہے۔ وہ اس حقیقی ضرورت سے بڑھ کر پینے یا کھانے کا مجاز نہیں ہے۔ اسی طرح طبیب کے لیئے جسم کے پوشیدہ حصوں میں سے جتنا دیکھنے کی واقعی ضرورت ہے۔ اس سے زیادہ دیکھنے کا اس کو حق نہیں۔ اس قاعدہ کے لحاظ سے تمام تخفیفات کی مقدار مشقت اور ضرورت کی مقدار پر مقرر کی جائے گی۔

(۳) ثالثاً کسی ضرر کو رفع کرنے کے لیئے کوئی ایسی تدبیر اختیار نہیں کی جاسکتی۔ جس میں اتنا ہی یا اس سے زیادہ ضرر ہو۔ بلکہ صرف ایسی تدبیر کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ جس کا ضرر نسبتاً خفیف ہو۔ اس کے قریب قریب یہ قاعدہ بھی ہے۔ کہ کسی مفسدہ سے بچنے کے لیئے اس سے بڑے یا اس کے برابر کے مفسدہ میں مبتلا ہو جانا جائز نہیں۔ البتہ یہ جائز ہے۔ کہ جب انسان دو مفسدوں میں گھر جائے تو بڑے مفسدہ کو رفع کرنے کے لیئے چھوٹے مفسدہ کو اختیار کر لے۔

(۴) رابعاً جلب مصالح پر دفع مفاسد مقدم ہے۔ شریعت کی نگاہ میں بھلائیوں کے اصول اور مامورات و واجبات کے ادا کرنے کی بہ نسبت برائیوں کو دور کرنا اور حرام سے بچنا اور فساد کو رفع کرنا زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اسی لیئے وہ مشقت کے مواقع پر مامورات میں جس فیاضی کے ساتھ تخفیف کرتی ہے۔ اتنی فیاضی ممنوعات کی اجازت دینے میں نہیں برتتی۔ سفر اور مرض کی حالتوں میں نماز روزے اور دوسرے واجبات کے معاملہ میں جتنی تخفیفیں کی گئی ہیں۔ اتنی تخفیفیں ناپاک اور حرام چیزوں کے استعمال میں نہیں کی گئیں۔

(۵) خامساً مشقت یا ضرر کے زائل ہوتے ہی تخفیف بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ مثلاً بیماری رفع ہو جانے کے بعد تیمم کی اجازت باقی نہیں رہتی۔

چہارم :-

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ زمانے کے حالات بدل چکے ہیں۔ دنیا کے تمدنی اور معاشی احوال میں بہت بڑا انقلاب رونما ہوا ہے۔ اور اس انقلاب نے مالی اور تجارتی معاملات کی صورت کچھ سے کچھ کر دی ہے۔ ایسے حالات میں وہ اجتہادی قوانین جو اسلام کے ابتدائی دور میں حجاز عراق شام اور مصر کے معاشی و تمدنی حالات کو ملحوظ رکھ کر مدون کیئے گئے

سکتے ۔ مسلمانوں کی موجودہ ضرورتوں کے لئے کافی نہیں ہیں ۔ فقہائے کرام نے اس دور میں احکام شریعت کی جو تعبیر کی تھی ۔ وہ معاملات کی ان صورتوں کے لئے تھی ۔ جو ان کے گردوپیش کی دنیا میں پائی جاتی تھیں مگر اب ان میں سے اکثر صورتیں باقی نہیں رہی ہیں ۔ اور بہت سی دوسری صورتیں ایسی پیدا ہو گئی ہیں ۔ جو اس وقت موجود نہ تھیں ۔ اس لئے بیع وشرا اور مالیات ومعاشیات وغیرہ کے متعلق جو قوانین ہماری فقہ کی قدیم کتابوں میں پائے جاتے ہیں ۔ ان میں سے اکثر کی اب حاجت نہیں رہی ۔ اور جن قوانین کی اب حاجت ہے وہ ان میں موجود نہیں ہیں ۔ پس اختلاف اس امر میں نہیں ہے کہ معاشی اور مالی معاملات کے لئے قانون اسلامی کی تدوین جدید ہونی چاہئے ۔ یا نہیں ۔ بلکہ اس امر میں ہے کہ تدوین کس طرز پر ہو ۔

ہمارے تجدد پسند حضرات نے جو طریقہ اختیار کیا ہے ۔ اگر اس کا اتباع کیا جائے اور ان کی اہوا کے مطابق احکام کی تدوین کی جائے ۔ تو یہ دراصل اسلامی شریعت کے احکام کی تدوین نہ ہوگی ۔ بلکہ ان کی تحریف ہو گی ۔ اور اس کے معنی یہ ہوں گے ۔ کہ ہم " درحقیقت اپنی معاشی زندگی میں اسلام سے منحرف ہو رہے ہیں اس لئے کہ وہ طریقہ جس کی طرف یہ حضرات ہماری رہنمائی کر رہے ہیں ۔ اپنے مقاصد اور نظریات اور اصول ومبادی میں اسلامی طریقہ سے کلی منافات رکھتا ہے ان کا مقصود محض کسب مال ہے اور اسلام کا مقصود اکل حلال ۔ ان کا منتہائے کمال یہ ہے کہ انسان لکھ پتی اور کروڑپتی بنے عام اس سے کہ جائز ذرائع سے بنے یا ناجائز ذرائع سے ۔ مگر اسلام یہ چاہتا ہے کہ انسان جو کچھ کمائے جائز طریقہ سے اور دوسروں کی حق تلفی کے بغیر کمائے ۔ خواہ لکھ پتی بن سکے یا نہ بن سکے ۔ وہ کامیاب اس کو سمجھتے ہیں ۔ جس نے دولت حاصل کی زیادہ سے زیادہ معاشی وسائل پر قابو پایا اور ان کے ذریعہ سے آسائش عزت طاقت اور نفوذ واثر کا مالک ہوا ۔ خواہ یہ کامیابی اس نے کتنی ہی خود غرضی ظلم شقاوت جھوٹ فریب اور بے حیائی سے حاصل کی ہو اور اس کے لئے اپنے دوسرے ابنائے نوع کے حقوق پر کتنے ہی ڈاکے ڈالے ہوں ۔ اور اپنے ذاتی مفاد کے لئے دنیا میں شر وفساد بداخلاقی اور فواحش پھیلانے اور نوع انسانی کو مادی، اخلاقی اور روحانی ہلاکت کی طرف دھکیلنے میں ذرہ برابر دریغ نہ کیا ہو ۔ لیکن اسلام کی نگاہ میں کامیاب وہ ہے ۔ جس نے صداقت امانت نیک نیتی اور دوسروں کے حقوق ومفاد کی پوری نگہداشت کے ساتھ کسب معاش کی جدوجہد کی اگر اس طرح کی جدوجہد میں وہ کروڑپتی بن گیا تو یہ اللہ کا انعام ہے ۔ لیکن اگر اس کو تمام عمر صرف قوت لا یموت ہی پر زندگی بسر کرنی پڑی ہو ۔ اور اس کو پہننے کے لئے پیوند لگے کپڑوں اور رہنے کے لئے ایک ٹوٹی ہوئی جھونپڑی سے زیادہ کچھ حاصل نہ ہوا ہو ۔ تب بھی وہ ناکام نہیں ۔ نقطہ نظر کا یہ اختلاف ان کو اسلام کے بالکل مخالف ایک دوسرے راستہ کی طرف لے جاتا ہے ۔ جو خالص سرمایہ داری کا راستہ ہے اس راستہ پر چلنے کے لئے ان کو جن آسانیوں اور رخصتوں اور اباحتوں کی ضرورت ہے ۔ وہ اسلام میں کسی طرح نہیں مل سکتیں ۔ اسلام کے اصول اور احکام کو کھینچ تان کر خواہ کتنا ہی پھیلا دیجئے ۔ مگر یہ کیوں کر ممکن ہے کہ جس مقصد کے لئے یہ اصول اور احکام وضع ہی نہیں کئے گئے ہیں ۔ اس کی تحصیل کے لئے ان سے کوئی ضابطہ اور دستور العمل اخذ کیا جا سکے ۔ پس جو شخص اس راستہ پر جانا چاہتا ہو اس کے لئے تو بہتر یہی ہے کہ وہ دنیا کو اور خود اپنے نفس کو دھوکہ دینا چھوڑ دے ۔ اور اچھی طرح سمجھ لے کہ سرمایہ داری کے راستہ

پر چلنے کے لئے اس کو اسلام کے بجائے صرف مغربی یورپ اور امریکہ ہی کے معاشی اور مالی اصول و احکام کا اتباع کرنا پڑے گا۔

رہے وہ لوگ جو مسلمان ہیں اور مسلمان رہنا چاہتے ہیں۔ قرآن اور طریق محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتے ہیں اور اپنی عملی زندگی میں اس کا اتباع کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ تو ان کو ایک جدید ضابطہ احکام کی ضرورت دراصل اس لئے نہیں ہے کہ وہ نظام سرمایہ داری کے ادارات سے فائدہ اٹھا سکیں۔ یا ان کے لئے قانون اسلامی میں ایسی سہولتیں پیدا کی جائیں۔ جن سے وہ کروڑپتی تاجر ساہوکار اور کارخانہ دار بن سکیں بلکہ ان کو ایسے ایک ضابطہ کی ضرورت صرف اس لئے ہے کہ وہ جدید زمانے کے معاشی حالات اور مالی و تجارتی معاملات میں اپنے طرز عمل کو اسلام کے صحیح اصولوں پر ڈھال سکیں اور اپنے لین دین میں ان طریقوں سے بچ سکیں۔ جو خدا کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہیں۔ اور جہاں دوسری قوموں کے ساتھ معاملات کرنے میں ان کو حقیقی مجبوریاں پیش آئیں۔ وہاں ان رخصتوں سے فائدہ اٹھا سکیں۔ جو اسلامی شریعت کے دائرے میں ایسے حالات کے لئے نکل سکتی ہیں۔ اس غرض کے لئے قانون کی تدوین جدید بلاشبہ ضروری ہے اور علماء اسلام کا فرض ہے کہ اس ضرورت کو پورا کرنے کی سعی بلیغ کریں۔

بڑے بڑے افسر حضرت امام ابوحنیفہ سے ان کی مقبولیت کی وجہ سے حسد کرنے لگے تھے۔ ایک دن افسر قانون شاہی ربیع نے خلیفہ منصور کے سامنے امام ابوحنیفہ سے یہ خطرناک سوال پوچھا۔

وقت بوقت ہم کو خلیفہ قتل وغیرہ سزاؤں کے نفاذ پر مامور کرتا ہے اور ہمیں مقدمے کے حالات کا علم نہیں ہوتا۔ کہ سزا منصفانہ ہے یا ظالمانہ ایسی صورت میں ہم حکم کی تعمیل کریں یا نہیں۔

اصل مقصد امام ابوحنیفہ کو بادشاہ کی نگاہ میں باغی بنانا تھا۔ آپ نے فوراً جرح کی "تمہاری رائے میں خلیفہ منصفانہ حکم دیتا ہے۔ یا ظالمانہ"

اس نے کہا! "منصفانہ"

آپ نے فرمایا! "تو منصفانہ احکام کی فوراً تعمیل کرو۔ اس میں ثواب ہے"

اس طرح حاضر دماغی اور ذہانت سے آپ نے ایک علمی سوال کو عملی سوال بنا کر خود داری کی لاج رکھی اور حق کا اظہار کیا۔

مولانا امین احسن اصلاحی

(۲)

اسلامی قانون کی تدوینِ نو

جو لوگ پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کے مخالف ہیں وہ اس کے خلاف جہاں اور اعتراضات اٹھاتے ہیں، وہاں ایک اعتراض یہ بھی اٹھاتے ہیں، کہ اسلامی قانون مروجہ ضابطۂ فوجداری اور ضابطۂ دیوانی کی طرح مدوّن صورت میں موجود نہیں ہے۔ بلکہ نہایت منتشر اور غیر مرتب حالت میں ہے۔ قرآن مجید میں بہت سے احکام بے شبہ موجود ہیں۔ لیکن ان کی توجیہہ و تاویل میں بے شمار اختلافات ہیں۔ احادیث میں قوانین کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ہے۔ لیکن ایک طرف تو ان میں تاویل و توجیہہ کے اختلافات ہیں۔ دوسری طرف ان کے صحیح اور غلط ہونے کا فیصلہ کرنا ایک بہت بڑا معرکہ ہے۔ قانون اسلامی کا سب سے بڑا سرمایہ فقہ اسلامی کی کتابوں میں ہے، لیکن یہ سب سے زیادہ منتشر حالت میں ہے۔ اول تو ہمارے ہاں مختلف فرقے ہیں اور ان کی الگ الگ فقہیں ہیں، کوئی ایک فقہ نہیں ہے کہ اس کو اختیار کر لیا جائے اور مسئلہ طے ہو جائے بلکہ متعدد فقہیں ہیں جن میں سے کسی ایک فقہ کو بھی اختیار کرنا دوسری فقہوں کے حامیوں سے لڑائی مول لینا ہے۔ ثانیاً ان میں سے کوئی فقہ بھی ایک ضابطۂ قانون کی صورت میں مدوّن نہیں ہے کہ اس کو اختیار کر کے ملک میں نافذ کیا جا سکے اور عدالتیں اس کے مطابق معاملات کے فیصلے کر سکیں ہر فقہ کے اندر بے شمار اختلافات ہیں جن کے سبب سے اس کا ایک ضابطۂ قانونی کی شکل قبول کرنا نہایت دشوار امر ہے۔

مثال کے طور پر فقہ حنفی کو لیجئے۔ یہ باوجود یہ کہ مدتوں ایک وسیع اسلامی دنیا میں جاری و نافذ رہ کر بڑی حد تک منجھ بھی چکی ہے۔ تاہم دیکھئے اس میں کتنے اہم اختلافات ہیں۔ اس میں کتنے مسائل ہیں جن میں خود امام صاحبؒ کے فتوے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ کتنے مسائل ہیں جن میں فقہ حنفی کے دوسرے اساطین مثلاً قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اپنے امام سے مختلف مذہب رکھتے ہیں کتنے مسائل ہیں جن میں متاخرین کے فتوے متقدمین کے فتووں سے الگ ہیں۔ اس طرح کے گوناگوں اختلافات ہیں جو ایک ہی فقہ کے اندر پائے جاتے ہیں۔ پھر یہ کس طرح ممکن ہے کہ ہماری مختلف فقہوں میں سے کسی فقہ کو بھی ملک کے لئے ایک ضابطۂ قانون کی حیثیت سے اپنایا جا سکے؟

معترضین اس اختلاف و انتشار کو ثبوت میں پیش کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر آج کی عدالتوں کو، درآں حالیکہ کوئی مدوّن ضابطہ قانون اسلامی کا ہمارے پاس موجود نہیں ہے، براہ راست کتاب و سنت سے اجتہاد کرنے کا وہ اختیار دیا جائے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کو دیا تھا تو لازمی طور پر اس کے دو نتیجے سامنے آئیں گے۔ ایک تو یہ کہ عدالتیں (اگر وہ بے ایمانی کرنا چاہیں گی) بالکل من مانے فیصلے کریں گی جن کو کتاب و سنت سے کوئی دور کا بھی واسطہ نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ اپنی خواہشوں کی پیروی کرنا چاہیں گی تو اپنے زور اجتہاد سے یا اسلامی فقہ کے وسیع ذخیرہ میں سے کوئی نہ کوئی بات اپنے مطلب کی ڈھونڈھ ہی نکالیں گی۔ دوسرے یہ کہ جوں اور قاضیوں کو (اگر وہ ایمانداری برتنا چاہیں گے) ایک سخت حیرانی و پریشانی سے سابقہ پڑے گا۔ کیونکہ ہر معاملہ کا فیصلہ کرتے وقت ان کو کسی مدوّن ضابطہ کے بجائے ایک منتشر ذخیرۂ معلومات سے رہنمائی حاصل کرنی پڑے گی۔ اور یہ کام نہ صرف یہ کہ نہایت مشکل ہے بلکہ اس طرح سے

عدالتی نظام کا ہمواری اور یکسانی کے ساتھ کام کرنا تقریباً محال ہے۔

اسلامی قانون کے مدوّن صورت میں موجود نہ ہونے کی بنا پر تو معترضین مذکورہ بالا اعتراض اٹھاتے ہیں۔ لیکن اگر اس کو مدوّن کرنے کی تحریک کی جائے تو مختلف مذہبی اور غیر مذہبی جماعتیں اس پر بھی طرح طرح کے شبہات وارد کرتی ہیں۔ مناسب ہوگا کہ ان شبہات کا بھی ہم یہاں مختصر تذکرہ کر دیں تاکہ معاملہ کا یہ پہلو بھی سامنے آجائے۔

یہ گروہ مندرجہ ذیل شبہات پیش کرتا ہے:-

تدوین قانون اسلامی پر بعض شبہات

پہلا شبہ یہ ہے کہ اسلامی قانون میں جو وسعت ہے وہ اس ضابطہ بندی اور تدوین سے بالکل سکڑ کر رہ جائے گی۔ عدالتیں پابند ہو جائیں گی کہ وہ ہر معاملہ کا فیصلہ اس ضابطہ کی روشنی میں کریں جو ان کے سامنے بنا کر رکھ دیا گیا ہے، خواہ انصاف اور شریعت الٰہی کا منشا پورا ہو رہا ہو یا نہ ہو رہا ہو۔ ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اسلام کا منشا ہرگز یہ نہیں ہے کہ ججوں کو کتاب و سنت کے سوا کسی اور شے کا پابند کیا جائے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو جب یمن بھیجا ہے تو فیصلہ معاملات کے سلسلہ میں کتاب و سنت کی پابندی کے ماسوا کسی اور چیز کی پابندی ان پر عائد نہیں فرمائی پھر کسی کو کیا حق حاصل ہے کہ اسلامی عدالتوں کے ججوں اور قاضیوں کو شریعت نے جو آزادی دے رکھی ہے اس کو سلب یا محدود کرے؟ اور اس کی کیا ضمانت ہے کہ جس حق کو اللہ تعالیٰ نے کتاب و سنت کے اندر محصور کیا تھا وہ اس ضابطے کے اندر محفوظ بھی ہو؟ ہو سکتا ہے کہ ایک امر کا فیصلہ اگر براہ راست کتاب و سنت کی روشنی میں کیا جاتا تو کچھ اور ہوتا اور اگر اس مدوّن ضابطہ کی روشنی میں کیا جائے تو اس سے بالکل ہی مختلف ہو پھر یہ کتاب و سنت سے انحراف ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو اس کی ذمہ داری کس پر عائد ہوگی؟

دوسرا شبہ یہ ہے کہ تدوین قانون کا کام لازماً چند افراد پر مشتمل کوئی کمیٹی کرے گی۔ یہی کمیٹی اپنے اجتہاد سے، اسلامی فقہ کے وسیع ذخیرہ میں سے انتخاب کرکے، اسلامی قانون کی تدوین کرے گی۔ اور پھر یہی مدوّن ضابطہ ملک کا قانون بنے گا۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کی کسی محدود کمیٹی کا مرتب کردہ ضابطہ اسلامی شریعت کا قائم مقام قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور صرف چند نفوس کا اجتہاد ایک پورے ملک کے مسلمانوں پر مسلط کیا جا سکتا ہے؟ کیا اسلامی شریعت میں اس کے جواز کے لئے کوئی گنجائش موجود ہے؟

تیسرا شبہ یہ ہے کہ جس ملک کے اندر مختلف فقہی مذاہب کے پیرو بس رہے ہوں۔ وہ اس قسم کے کسی ضابطہ پر کس طرح مطمئن ہوں گے؟ وہ اس بات پر تو مطمئن ہو سکتے ہیں کہ اس ملک کی عدالتیں معاملات کے فیصلے کتاب و سنت کی روشنی میں کریں، کیونکہ کتاب و سنت ان سب کے درمیان مشترک ہے۔ لیکن ان کے لئے کسی خاص ضابطۂ قانون پر مطمئن ہونا نہایت مشکل ہے۔ اس صورت میں وہ بجا طور پر یہ شبہ کر سکتے ہیں کہ ان کے اوپر کوئی ایسی فقہ لد جائے گی جس کے کچھ حصہ یا بڑے حصہ کو وہ سرے سے صحیح ہی تسلیم نہ کرتے ہوں۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ اسلامی قانون کو مدوّن کرنے کی مثال نہ تو صدر اول میں ملتی ہے اور نہ بعد کے ادوار میں ہی اس کی کوئی مثال ملتی ہے پھر ایک ایسی بدعت کا ارتکاب کیوں کیا جائے جس کے جواز کی دلیل فراہم کرنا اگر محال نہیں تو کم از کم مشکل ضرور ہے۔

یہ مختلف قسم کے اعتراضات و شبہات ہیں جو قانون اسلامی کے مخالفین کی طرف سے بھی پیش کئے جا رہے ہیں اور اس کے موافقین کی طرف سے بھی سامنے لائے جا رہے ہیں۔ مخالفین کا منشا تو ان اعتراضات سے یہ ہے کہ وہ سرے سے اسلامی قانون کے نفاذ کی کوشش ہی کو ناکام بنا دینا چاہتے ہیں۔ موافقین یہ تو نہیں چاہتے کہ اسلامی قانون کے نفاذ کی راہ میں روڑے اٹکائیں لیکن قانون اسلامی کی تدوین

پر ان کو جو اعتراضات ہیں وہ بجائے خود ایسے ہیں کہ بہتوں کے ذہن میں ان سے الجھنیں پیدا ہو سکتی ہیں اور ان سے اسلامی قانون کے مخالفین فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اس لئے ہم ان تمام شبہات کو یہاں تفصیل کے ساتھ دور کرنے کی کوشش کریں گے۔

پہلے اعتراض کا جواب

جو لوگ اسلامی قانون کے مدوّن صورت میں موجود نہ ہونے کے سبب سے اس کے نفاذ کو ہی ناممکن سمجھتے ہیں اور اس بنا پر موجودہ غیر اسلامی ضابطوں ہی کے جاری رہنے کو ترجیح دیتے ہیں وہ مدوّن اور غیر مدوّن قانون کے فرق سے بالکل ناواقف ہیں۔ اس ناواقفیت کے سبب سے وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اگر ایک قوم کے پاس اس کا قانون مدوّن شکل میں موجود نہیں ہے تو اس کے لئے اپنے تصورِ قانون کے مطابق اپنے نظامِ عدالت کو چلانا ہی ناممکن ہے، اور جب ان کے نزدیک یہ ناممکن ہے تو ظاہر ہے کہ ان کے خیال میں پھر واحد چارۂ کار ایسی قوم کے لئے یہی باقی رہ جاتا ہے کہ وہ جس قانون کو بھی اختیار کئے ہوئے ہے اسی کو چپ چاپ اختیار کئے رہے۔ کیونکہ کسی نہ کسی قانون کا موجود ہونا لاقانونیت کی زندگی سے بہرحال بہتر ہے۔ اگرچہ وہ قانون خدا کے بجائے شیطان ہی کا بنایا ہوا ہو۔

ان معترضین کو شاید پتہ نہیں ہے کہ مدوّن قانون کا رواج دنیا میں کب سے ہوا ہے؟ یہ غریب سمجھتے ہیں کہ دنیا ہمیشہ اپنے عدالتی نظام کو مدوّن قوانین ہی کی مدد سے چلاتی رہی ہے۔ اگر عدالتوں کے لئے مرتب احکام و قوانین کے ضابطے نہ ہوں تو پھر نہ تو عدالتیں کوئی کام کر سکتی ہیں اور نہ عدل و انصاف قائم رکھنے کے لئے کوئی ممکن صورت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ خیال محض حقیقتِ حال سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ رومی، جو دنیا میں قانون کے باوا آدم سمجھے جاتے ہیں، اور جو ایک مدت دراز تک دنیا کے ایک بڑے حصہ پر حکومت کر چکے ہیں، بہت عرصہ تک کسی مدوّن قانون سے بالکل ناآشنا رہے۔ ان کی عدالتیں صرف عرف و رواج پر معاملات کے فیصلے کرتی رہیں۔ اسی طرح انیسویں صدی کے شروع ہونے سے پہلے تک یورپ مدوّن قوانین سے تقریباً ناآشنا رہا۔ سب سے پہلا شخص نپولین ہے جس نے تدوینِ قانون کی طرف توجہ کی، اسی نے ۱۸۰۴ء میں مشہور قانون "نپولین" کا نفاذ کیا جس کو یورپ میں تدوینِ قانون کا نقطۂ آغاز سمجھنا چاہئے۔ اس کے بعد جرمنی اور سوئٹزرلینڈ میں نپولین ہی کے مدوّن کرائے ہوئے ضابطہ کو تھوڑے بہت تغیر کے ساتھ اپنا لیا گیا اور اس آخری دور میں آکر (یعنی ۱۹۲۶ء میں) ترکوں نے جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کے اسی قانون کو اپنا لیا۔

اس سے زیادہ دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ دنیا کے دو بڑے ملک، جو آج تہذیبِ جدید کے امام سمجھے جاتے ہیں، یعنی انگلستان اور امریکہ، انیسویں صدی کی اس تحریکِ تدوین سے ذرا بھی متاثر نہیں ہوئے۔ بلکہ بدستور اپنے اسی عرف و رواج والے طریقہ پر قائم رہے جو ان کے ہاں قدیم سے جاری ہے۔ اسی کے مطابق ان کی عدالتیں سارے معاملات کے فیصلے کر رہی ہیں اور ان کا کام بے روک ٹوک جاری ہے۔ ان کے سامنے کوئی مدوّن ضابطۂ قانون نہیں ہے۔

کیا اس صورتِ حال کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ انگلستان اور امریکہ کی عدالتیں بالکل من مانے فیصلے صادر کرتی ہیں اور ججوں کی خواہشات کے سوا وہاں کوئی اصولِ انصاف نہیں ہے؟ یا ان کی عدالتوں کے فیصلوں میں ہم رنگی اور یکسانی کے بجائے انتشار ہے؟ یا ان کی عدالتیں جو فیصلے کرتی ہیں وہ ان قانونی تصورات کے مطابق نہیں ہوتے جو ان ملکوں میں پائے جاتے ہیں؟ اگر کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے تو وہ ان ملکوں کی عدالتوں کے طریقۂ کار اور ان کے طریقۂ عدل و انصاف سے بالکل ناواقف ہے۔

اس میں شبہ نہیں ہے کہ ان ملکوں میں اس طرح کے مدوّن قانونی ضابطے نہیں ہیں جس طرح کے مدوّن ضابطے یورپ کے دوسرے ملکوں میں

پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ ان ملکوں کی عدالتوں کو من مانے فیصلے کرنے کے لئے بالکل چھوٹ ملی ہوئی ہے جس طرح دوسرے ملکوں کی عدالتیں اپنے مدوّن ضابطوں کی پابندی کرتی ہیں اسی طرح امریکہ اور انگلستان کی عدالتیں اپنے پچھلے فیصلوں اور نظائر کی پابندی کرتی ہیں انکی ابتدائی عدالتوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے سے بالاتر عدالتوں کے فیصلوں اور نظائر کی پابند رہیں اور بالائی عدالتوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے سابق فیصلوں اور نظائر کی پابندی کریں۔ اس طرح کہنے کو تو کہا جا سکتا ہے کہ انگریزوں اور امریکیوں کے پاس کوئی مدوّن قانون نہیں ہے لیکن حقیقت اس کے خلاف ہے۔ ان کے عدالتی نظام کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان نظائر نے رسمی طور پر نہ سہی لیکن فی الحقیقت ان کے قانون کو مدوّن کر دیا ہے۔ ان کی موجودگی میں فیصلہ کی راہ معیّن ہے۔ اور عدالتوں کے لئے ان کے دائرے سے باہر نکل کر کوئی من مانا اجتہاد کر ڈالنا کوئی آسان کام نہیں رہ گیا ہے۔ اس طرح آہستہ آہستہ ان کے رسم و رواج کا بڑا حصہ عدالتی فیصلوں کی راہ سے نظائر کی حیثیت اور پھر اس راستہ سے ملک کے قانون کی حیثیت حاصل کر چکا ہے۔

اگر انگلستان اور امریکہ میں یہ صورت چل سکتی ہے اور آج تک چل رہی ہے تو اسلامی قانون محض اس بنا پر کہ وہ مدوّن صورت میں موجود نہیں ہے کیوں نہیں چل سکتا؟ اور اگر اس کو اختیار کیا جائے تو عدالتیں من مانے فیصلے کرنے کے لئے کیوں آزاد ہو جائیں گی؟ ہر شخص جانتا ہے کہ اسلامی قانون کے چند اصول بالکل قطعی ہیں جن کی خلاف ورزی کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے۔ مثلاً یہ کہ کوئی فیصلہ کتاب و سنّت کے نصوص کے خلاف نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح یہ بات بھی امت میں مسلّم ہے کہ کوئی اجتہاد ائمہ مجتہدین سے بے نیاز ہو کر نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ان اصولوں کی پوری پابندی کی جائے اور اتباع کتاب و سنت اور اتباع شریعت کا وہ جذبہ ججوں کے اندر موجود ہو جو اسلامی عدالتوں کے ججوں میں ہونا چاہیے اور ان کے اندر شریعت کا وہ علم بھی موجود ہو جو اسلامی قضا کے فرائض کی انجام دہی کے لئے ضروری ہے تو محض اس وجہ سے کہ اسلامی قانون مدوّن صورت میں موجود نہیں ہے کیوں ہماری عدالتیں ہمارے اسلامی تصور قانون کے مطابق ہمارے معاملات کا فیصلہ نہیں کر سکیں گی؟ اور کیوں یہ اندیشہ کیا جائے کہ ان کے فیصلے بالکل من مانے ہونے لگیں گے؟ اگر محض عرف و رواج کو اساس اور نظائر کو رہنما بنا کر انگلستان اور امریکہ کی عدالتوں کو مطلق العنانی سے محفوظ کیا جا سکتا ہے تو اس سے بدرجہا اقرب یہ بات ہے کہ کتاب و سنت کے نصوص، ائمہ مجتہدین کے اجتہادات۔ اور ان کے مسلّمہ اصول اجتہاد کا پابند بنا کر اسلامی عدالتوں کو ہر قسم کی مطلق العنانی سے محفوظ کیا جا سکے۔ اور بغیر کسی مدوّن قانون کی موجودگی کے ملک کے نظام عدالت کو اسلامی تصور کے مطابق چلایا جا سکے۔ اگر اس میں تھوڑی بہت خرابیاں پیدا ہوں گی تو یہ اسی طرح کی خرابیاں ہوں گی جن سے کوئی نظام بھی پاک نہیں رکھا جا سکتا۔ قاضی شریح کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو ہدایات دی تھیں ان میں جہاں ان کو کتاب و سنت اور اجتہاد سے رہنمائی حاصل کرنے کی ہدایات فرمائی تھیں۔ وہاں ان کو یہ تاکید بھی کی تھی کہ جس چیز کے بارہ میں اگلوں کا اجتہاد موجود ہو اس میں کسی نئے اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے اگر یہی پابندیاں آج بھی ملحوظ رکھی جائیں تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسلامی شریعت پر ایمان رکھنے والے قاضی اور جج محض اس وجہ سے شریعت اسلامی کے مطابق فیصلے نہ کر سکیں کہ ان کے سامنے کوئی مدوّن ضابطہ موجود نہیں ہے، جو ان کو حدود شرع کے اندر محدود رکھ سکے۔

یہاں لوگوں کے اعتراض کا جواب ہے جو اسلامی قانون کے مدوّن شکل میں موجود نہ ہونے کے سبب سے ملک کے اندر اس کے اجرا و نفاذ ہی کو سرے سے ناممکن سمجھتے ہیں۔ اب ہم اب ان لوگوں کے شبہات سے بحث کریں گے جو سرے سے قانون کی تدوین ہی کو ایک غیر اسلامی فعل سمجھتے ہیں۔

تدوینِ قانون کے مخالفین کے شبہات کا ازالہ

جو لوگ سرے سے قانونِ اسلامی کی تدوین ہی کے مخالف ہیں ان کا سب سے بڑا شبہ یہ ہے کہ اس طرح اسلامی قانون کی وسعت، جو ایک بہت بڑی برکت ہے، ایک معین ضابطہ کے اندر تنگ اور محدود ہو کر رہ جائے گی اور عدالتیں مجبور ہوں گی کہ معاملات کے فیصلے اسی معین ضابطے کی روشنی میں کریں اگرچہ حق ان کو اس ضابطے سے باہر نظر آ رہا ہو۔

یہ شبہ فی الواقع اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے۔ اس صورت میں لازماً عدالتوں کو ایک معین ڈگر کی پابندی کرنی پڑے گی اور ان کو فیصلہ اور اجتہاد کی وہ آزادی حاصل نہیں رہے گی۔ جو حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور قاضی شریح کی عدالتوں کو حاصل تھی۔ لیکن جہاں تک میں ہے ایک پہلو طبیعت میں خلش پیدا کرنے والا ہے۔ وہاں اس میں بعض دوسرے پہلو اطمینان پیدا کرنے والے بھی ہیں اور چونکہ اطمینان پیدا کرنے والے پہلو خلش پیدا کرنے والے پہلوؤں کے مقابل میں زیادہ ہیں اس لئے اتباع شریعت اور پیروی حق کے نقطۂ نظر سے اسی کو اختیار کرنا بہتر ہے۔

سب سے پہلے تو اس بات کو مدنظر رکھنا چاہیئے کہ شریعت اسلامی کی وسعت اگرچہ خیر و برکت ہے تو اس پہلو سے خیر و برکت ہے کہ اس میں رضائے الٰہی کی تلاش کے لئے ایک وسیع میدان ملتا ہے۔ اور امت کے اختلافات کے اندر سے ایک شخص کے لئے سہل اور اقرب الی الصواب راہ معین کر لینا نسبتاً آسان ہوتا ہے۔ لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ یہ کام بظاہر جتنا سہل نظر آتا ہے اتنا سہل نہیں ہے۔ اس کا خیر و برکت ہونا دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔ ایک یہ کہ آدمی کا علم وسیع اور اس کا مزاج شریعت اسلامیہ سے ایسی گہری مناسبت رکھنے والا ہو کہ وہ اس وسعت اور کثرتِ آراء و اقوال کے اندر کھو کر نہ رہ جائے بلکہ حق و صواب کے پہلو کو معین کر سکے۔ دوسری یہ کہ اس کا اخلاقی رتبہ اتنا بلند ہو کہ حق کے سوا کوئی دوسری چیز اس کو اپنی طرف راغب نہ کر سکے۔ اگر یہ دونوں باتیں موجود نہ ہوں تو اس بات کا بڑا اندیشہ ہے کہ یہ وسعت سہولت کے بجائے اس کے لئے حیرانی و پریشانی کا سبب بن جائے اور یہ اختلافِ آراء تلاشِ حق کے بجائے پیروی باطل کے لئے ایک آڑ کا کام دینے لگے۔

اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ ایک صالح معاشرہ اور ایک صحیح نظامِ تعلیم آج بھی بہتر سے بہتر آدمی تیار کر سکتا ہے لیکن بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور کی خوبیوں اور برکتوں کو از سرِ نو پیدا کر دینا ناممکن ہے۔ اس زمانہ میں نہ شریعت کے ساتھ مزاج کی وہ مناسبت ہی ہو سکتی ہے جو اس عہد مبارک کے لوگوں کو تھی اور نہ آج اس اعلیٰ اخلاق ہی کو پیدا کیا جا سکتا ہے جو اس زمانہ میں صرف خاص خاص افراد ہی میں نہیں بلکہ ایک بہت بڑے طبقہ میں موجود تھا۔ اس وجہ سے یہ خیال کہ آج کے قاضی بھی اسی طرح پیش آنے والے معاملات میں حق کو معین کر سکیں گے جس طرح حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور قاضی شریح کر لیتے تھے ایک غلط خیال ہے۔

پس قانون کو مدوّن کرنے سے مقصد شریعت کی وسعت کو تنگ کرنا اور تلاشِ حق کے مواقع کو ضائع کرنا نہیں ہے۔ بلکہ علم و اخلاق کے زوال کی عام آفت کے سبب سے شریعت کی تنفیذ کے کام کو سہل بنانا ہے۔ غور کیجئے تو بعینہٖ وہی مقصد ہے جو اسلامی شریعت کی وسعت کے اندر مضمر ہے۔ اسلامی شریعت کی وسعت اس کے نفاذ کے کام کو سہل بناتی ہے بشرطیکہ اس کی تنفیذ کرنے والے اعلیٰ علم و اعلیٰ اخلاق کے حامل ہوں۔ اگر ان دو اول چیزوں میں کمی ہو تو پھر شریعت کی تنفیذ کے نقطۂ نظر سے بھی آسان راہ یہی ہے کہ قانون کو مدوّن کر کے اس کی وسعتوں کو سمیٹ دیا جائے تاکہ اس کو عملی زندگی پر منطبق کرنے والوں کو زیادہ الجھنیں نہ پیش آئیں اور وہ مختلف قسم کی ترغیبات کے شکار نہ ہوں۔

اتباع حق کے نقطۂ نظر سے بھی غور کیجئے تو یہی صورت زیادہ بہتر ہے۔ اگرچہ اس صورت میں اس کا امکان ہے کہ کوئی قاضی یہ محسوس کرے کہ خاص معاملہ میں مدوّن قانون، شریعت کے حقیقی منشا سے کچھ مختلف ہے۔ اور اس کو اس مدوّن قانون کی پابندی کے سبب سے

ب ایسا فیصلہ کرنا پڑ رہا ہے جو اس کے خیال میں منشائے شریعت کے خلاف ہے۔ لیکن اسے سوچنا چاہیئے کہ یہ اس کی ایک انفرادی رائے ہے جو اس قون ضابطہ کے مقابل میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ جس پر وقت کے ارباب حل و عقد کا اجماع ہے یا کم سے کم ان کی اکثریت اس کے شریعت سے اوفق ہونے پر مطمئن ہے۔

کیا تدوین قانون شریعت کے منشا کے خلاف ہے؟

دوسرا شبہ یہ ہے کہ تدوین قانون کا کام بہرحال ایک چھوٹی سی جماعت کے ہاتھوں انجام پائے گا، اسی کا انتخاب واجتہاد ہو گا جس کو اس کام ں فیصلہ کن حیثیت حاصل ہو گی۔ تو کیا ایک چھوٹی سی جماعت کے مدون کئے ہوئے ضابطہ کو مسلمانوں کی ایک پوری قوم پر بلا امتیاز فرقہ و مذہب نافذ کر دینا ازروئے شریعت صحیح ہو گا؟

یہ شبہ بظاہر اپنے اندر اچھی خاصی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ شبہ صرف آج ہی نہیں بلکہ اس سے پہلے بھی تدوین قانون کے خلاف پیش کیا جا چکا ہے۔ اور تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی اعتراض کی بنا پر تدوین قانون کی تجویزیں بعض مرتبہ رد بھی ہوئی ہیں۔

تاریخوں سے پتہ چلتا ہے کہ مشہور ادیب ابن مقفع (متوفی ۱۴۲ھ) مترجم کلیلہ و دمنہ نے مسلمانوں کے فقہی اختلافات سے متاثر ہو کر عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور کے سامنے قانون کو مدون کرنے کی ایک تجویز رکھی تھی۔ لیکن اسی شبہ کی بنا پر جو اوپر مذکور ہوا ہے، اس وقت کے علماء و فقہاء اور ارباب کار نے ابن مقفع کی تجویز مسترد کر دی تھی۔

ہم یہاں ابن مقفع کی اصل تجویز اور اس کے متعلق علماء و فقہاء کا ردعمل نقل کرتے ہیں۔ تاکہ زیر بحث شبہ کا قابل توجہ پہلو بالکل سامنے آجائے۔

ابن مقفع نے جو تجویز پیش کی تھی اس کا ضروری حصہ خود اس کے الفاظ میں یہ ہے:۔

"اور ان اسلامی ممالک سے متعلق امیر المومنین کو جس مسئلہ پر خاص طور پر غور کرنا ہے وہ یہ فقہی اختلافات کا مسئلہ ہے جو اب اس حد کو پہنچ چکا ہے کہ اس کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں رہا ہے۔ اس مسئلے کا حل اگر امیر المومنین پسند فرمائیں تو یہ ہو سکتا ہے کہ امیر المومنین ایک حکم جاری فرمائیں کہ تمام احکام اور فیصلے ایک کتاب کی صورت ...... میں جمع کر کے امیر المومنین کی خدمت میں پیش کئے جائیں۔ اور ساتھ ہی ہر گروہ اپنے اپنے عقلی و نقلی دلائل بھی، جو وہ اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں اپنے پاس رکھتا ہے، پیش کرے۔ پھر امیر المومنین اس پورے ذخیرہ پر نظر ڈال کر ہر معاملہ میں اپنی رائے ظاہر فرما دیں اور پھر عدالتوں کو اس کے خلاف کوئی فیصلہ کرنے کی ممانعت کر دیں۔ اس طرح وہ منتشر احکام اور فیصلے، جو رطب و یابس ہر قسم کی چیزوں پر مشتمل ہیں۔ بالکل مدون ضابطہ کی شکل اختیار کر لیں گے اور غلط چیزوں سے یہ مجموعہ بالکل پاک ہو گا۔ اس طرح توقع ہے کہ تمام بلادِ اسلامیہ ایک ہی ضابطۂ قانون کے تحت آجائیں گے اور اللہ تعالیٰ امیر المومنین کی رائے اور فیصلہ پر تمام امت کو متفق کر دے گا۔"

یہ ابن مقفع کی تجویز تھی۔ لیکن یہ تجویز کامیاب نہ ہو سکی اور اس کے کامیاب نہ ہو سکنے کی جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے:۔

وکان الباعث علی ذالک خوف الفقہاء و الامر من ارتکاب الخطأ فی اجتہادھم فی شریعۃ دینیۃ کالشریعۃ الاسلامیۃ واباؤھم

اس کے کامیاب نہ ہونے کا سبب یہ ہوا کہ وقت کے علماء اور ارباب اس بات سے ڈرے کہ مبادا وہ اسلامی شریعت جیسی الٰہی شریعت میں اجتہاد کی غلطیاں کر بیٹھیں۔ نیز وہ اس بات کے لئے تیار نہ ہوئے

ان یحملوا تبعة اجبار الناس علی تقلیدھم۔ کہ لوگوں کو اپنی تقلید پر مجبور کرنے کی ذمہ داری اٹھائیں۔

اسی ابوجعفر منصور کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ یہ جب ۱۴۸ھ میں حج کے لئے گیا ہے تو اس نے امام مالکؒ سے یہ خواہش کی کہ اگر وہ اجازت دیں تو وہ تمام مسلمانوں کو امام موصوف کی فقہ پر مجتمع ہونے کے لئے تمام ممالک اسلامیہ میں حکم جاری کردے۔ لیکن امام مالکؒ نے اس کی تجویز سے اتفاق نہیں فرمایا اور کہا کہ :۔

ان لکل قوم سلفًا وائمة فان رأی امیر المومنین اعزہ اللہ نصرہ اقرارھم علی حالھم فلیفعل۔ ہر گروہ کے اسلاف اور ائمہ الگ الگ ہیں۔ اس لئے اگر امیر المومنین ان کو موجودہ حال ہی پر چھوڑ دیں تو یہ بہتر ہے۔

ابوجعفر امام مالکؒ کے اس جواب کے بعد اس وقت تو خاموش ہو گیا لیکن اس خیال پر وہ برابر قائم رہا کہ امام مالکؒ کے ہاتھوں اسلامی قانون مدون ہو جائے۔ چنانچہ ۱۶۳ھ میں جب وہ پھر حج کے لئے گیا تو اس نے اپنی سابق تجویز امام صاحبؒ کے سامنے نہایت تفصیل اور پورے زور و قوت کے ساتھ رکھی، اور تدوین قانون سے متعلق اس نے اپنا نقطۂ نظر بھی مندرجہ ذیل الفاظ میں امام صاحبؒ کے سامنے پیش کیا

"اے ابو عبداللہ (امام مالکؒ کی کنیت ہے) آپ علم فقہ کو ہاتھ میں لیجئے اور اس کو الگ الگ ابواب کی صورت میں مدون کر ڈالئے۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے تشددات، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی رخصتوں اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی انفرادیات سے بچتے ہوئے ایک ایسا ضابطہ مدون کیجئے جو خیر الامور اوسطھا کے اصول پر مبنی ہو اور جو ائمہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے متفق علیہ مسائل کا مجموعہ ہو۔ اگر آپ نے یہ خدمت انجام دے دی تو انشاء اللہ آپ کی فقہ پر ہم مسلمانوں کو مجتمع کر دیں گے اور اس کو تمام مملکت کے اندر جاری کر کے اعلان کر دیں گے کہ کسی حال میں اس کی خلاف ورزی نہ کی جائے۔"

کہا جاتا ہے کہ امام مالکؒ نے اس کی اسی خواہش کو پیش نظر رکھ کر موطا مرتب کی لیکن وہ اس بات پر راضی نہ ہوئے کہ موطا کو پوری مملکت کے لئے اسلامی قانون کی حیثیت دے دی جائے۔ تاریخوں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہی خواہش اپنے زمانہ میں ہارون الرشید نے بھی امام صاحبؒ کے سامنے پیش کی تھی۔ لیکن انھوں نے اس کی خواہش بھی مسترد کر دی۔

یہ تاریخی واقعات اس بات پر شاہد ہیں کہ جہاں تک قانون اسلامی کی تدوین کا تعلق ہے اس کی ضرورت پوری شدت کے ساتھ عباسیوں کے زمانہ ہی میں محسوس کی گئی تھی۔ لیکن نہ تو اس عہد کے عام علماء نے اس کی ذمہ داری اٹھانا پسند کیا اور نہ امام مالکؒ جیسے جلیل القدر امام نے اس کو پسند فرمایا۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس چیز کو امام مالکؒ جیسے جلیل القدر امام نے خلیفۂ وقت کے اتنے شدید اصرار کے باوجود پسند نہیں فرمایا آخر آج اس کو کس دلیل کی بنا پر مستحسن ٹھیرایا جا رہا ہے؟

ہمارے نزدیک ابن مقفع کی تجویز کی علماء کی طرف سے جو مخالفت کی گئی یا ابوجعفر منصور اور ہارون الرشید کی تجویزوں کو جو امام مالکؒ نے نہیں مانا تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ فی نفسہٖ تدوین قانون کا کام شریعت میں کوئی ناپسندیدہ کام ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں تجویزیں بالکل غلط صورت میں پیش کی گئی تھیں۔ اگر یہ تجویزیں جس شکل میں پیش ہوئی تھیں اسی شکل میں عملی جامہ پہن کر نافذ ہو جاتیں تو اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ اس سے اسلام اور مسلمانوں کو کوئی فائدہ نہ پہنچتا۔ بلکہ الٹے اُمّتِ اسلامیہ ایک شدید فتنہ میں مبتلا ہو جاتی۔ اس عہد کے حالات کچھ ایسے تھے کہ کوشش کے بعد بھی اس بات کا امکان بہت کم تھا کہ یہ تجویزیں صحیح صورت میں بروئے کار آسکتیں۔ اس لئے جو کچھ ہوا بہتر ہوا۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جزائے خیر دے جنھوں نے حسن تدبیر سے کام لے کر اس فتنے کو دبا دیا اور ایک غلط نظیر قائم نہ ہونے پائی۔

ابن مقفع نے جو تجویز پیش کی تھی اس میں صریح غلطی یہ تھی کہ اس نے تصویب و تردید اور اجتہاد و انتخاب کا پورا حق ابو جعفر منصور کو دیدیا تھا۔ وہ جس بات پر صاد کر دیتا وہ شریعت کا قانون بن جاتی اور جس بات کو رد کر دیتا وہ شریعت سے خارج ہو جاتی۔ ابو جعفر منصور علم و تقویٰ کے اعتبار سے نہ تو اس ذمہ داری کا اہل ہی تھا اور نہ شریعت نے کسی ایک شخص کو یہ حق ہی بخشا ہے کہ وہ جس چیز کو چاہے شریعت بنا دے اور جس چیز کو چاہے شریعت سے خارج کر دے۔ یہ کام امت کے ارباب حل و عقد اور اصحاب تفقہ و اجتہاد کے مل کر کرنے کا تھا اور وہی از روئے شرع اس کے انجام دینے کے مجاز تھے۔ لیکن ابو جعفر منصور جیسے مستبد کے آگے نہ تو ابن مقفع ہی ایک اسمبلی یا کونسل کے قیام کی تجویز لانے کی جرأت کر سکتا تھا۔ اور نہ وقت کے علما ہی یہ توقع کر سکتے تھے کہ وہ ابو جعفر منصور کو یہ شکل تسلیم کرنے پر آمادہ کر سکیں گے۔ اس لئے انھوں نے سلامتی اسی میں دیکھی ہوگی کہ کسی طرح یہ بات ٹل جائے۔ چنانچہ یہ کہکر انھوں نے اس تجویز سے جان چھڑانے کی کوشش کی کہ اجتہاد بہت بڑی ذمہ داری ہے اور ہم کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ہم اپنا اجتہاد دوسروں پر لازم کریں۔

اسی طرح ابو جعفر منصور نے امام مالکؒ کے سامنے جو تجویز رکھی تھی وہ بھی بالکل غلط تھی۔ اس صورت میں اجتہاد و انتخاب کی تمام ذمہ داری تنہا امام صاحبؒ پر عائد ہوتی تھی۔ وہ جس شکل میں قانون کو مدوّن کر دیتے خلیفہ کے حکم سے وہ مدوّن قانون پوری مملکت میں جاری ہو جاتا اور اس کے سارے عذاب و ثواب کے ذمہ دار خلق اور خالق کے نزدیک تنہا امام صاحبؒ ہوتے۔ بھلا اتنی بڑی ذمہ داری امام صاحبؒ اپنے کندھوں پر کس طرح لے سکتے تھے؟ اس کی صحیح صورت از روئے شریعت یہ تھی کہ ملک کے اہل علم و تفقہ اجتماعی طور پر مل کر اس قانون کو مدوّن کرتے اور پھر ملک کے ارباب حل و عقد اپنی تصویب و تائید سے اس کو جاری و نافذ کرتے۔ اگر یہ شکل موجود ہوتی تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ امام صاحبؒ اس ذمہ داری سے کتراتے لیکن نہ تو ارباب حل و عقد پر مشتمل کوئی شوریٰ موجود تھی۔ نہ ارباب تفقہ و اجتہاد کی کوئی تنظیم ہی موجود تھی۔ جو شرعی امور میں کوئی رائے دے سکتی۔ اور نہ خود خلیفہ صاحب علم اور صاحب تقویٰ تھا کہ اس کی مداخلت ان معاملات میں کچھ موزوں خیال کی جا سکتی۔ تو ایسی شکل میں امام صاحبؒ یہ کس طرح کر سکتے تھے کہ وہ صرف اپنی ذمہ داری پر قانون مدوّن کر کے دے دیں کہ ابو جعفر منصور اپنے اقتدار کے بل پر مسلمانوں پر اس کو مسلط کر دے؟ اس لئے امام صاحبؒ نے اس کے بار بار کے اصرار کے باوجود اس خدمت سے معافی چاہی۔[1]

بہرحال ابن مقفع کی تجویز کے رد ہونے یا امام مالکؒ صاحب کے تدوین قانون کے کام پر راضی نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ فی نفسہٖ یہ کام شریعت کی رو سے ناجائز تھا۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کام کے کرنے کا ایک خاص ضابطہ ہے جس کا اہتمام ضروری ہے۔ اس ضابطے سے منحرف ہو کر اس کام کو کرنا ایک بہت بڑی ذمہ داری اپنے سر لینا ہے جس کے لئے کوئی خدا ترس آدمی تیار نہیں ہو سکتا۔ چونکہ بظاہر اس کا امکان نہیں تھا کہ یہ کام اپنے ضابطے کے مطابق ہو سکے گا اس لئے نہ تو حضرت امام مالکؒ نے ابو جعفر منصور کی تجویز قبول فرمائی اور نہ علما نے ابن مقفع کی تجویز کی تائید فرمائی۔ رہی یہ بات کہ یہ ضابطہ کیا ہے تو یہ بات آگے کے مباحث سے آپ سے آپ واضح ہو جائے گی۔

کیا یہ اقلیت کے ساتھ ناانصافی ہوگی؟

ایک اشتباہ بالعموم اقلیت والے فقہی مذاہب کے پیروؤں کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے۔ ان کو یہ اندیشہ ہے کہ یہ مدوّن قانون لازماً کسی ایک فقہ پر مبنی ہوگا۔

---

[1] علاوہ بریں یہ بات بھی پیش نظر ہے کہ جس طرح حجاز میں امام مالکؒ فقہ و اجتہاد کے امام مانے جاتے تھے اسی طرح عراق اور ممالک شرقیہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ، شام میں اوزاعی اور مصر میں لیث بن سعد کے مدرسۂ فکر کا غلبہ تھا۔ اس صورت میں خلیفۂ وقت کے لئے یہ کیسے جائز ہو سکتا تھا کہ دوسرے مذاہب فکر کو دبا کر زبردستی امام مالکؒ کی فقہ کو ساری مملکت کا قانون بنا ڈالتا۔ اس زیادتی کو امام مالکؒ کی انصاف پسندی نے گوارا نہ کیا۔

اور ناگزیر ہے کہ یہ فقہ اس گروہ کی ہو جو اس ملک کے اندر اکثریت رکھتا ہے۔ اس سے ان کو بجا طور پر یہ ڈر پیدا ہوتا ہے کہ ان کو ایک ایسے قانون کی اطاعت کرنی پڑے گی جو ان کی اپنی فقہ پر مبنی نہیں ہوگا۔

اس شبہ کو دو باتوں سے تقویت پہنچتی ہے کہ ایک تو یہ کہ عموماً تدوینِ قانون کا رجحان الگ الگ فرقوں اور گروہوں کی آزادی کے منافی خیال کیا گیا ہے۔ چنانچہ امریکہ اور انگلستان میں تدوینِ قانون کی تحریک کے زور نہ پکڑنے کی ایک وجہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ وہاں مختلف فرقے اور گروہ موجود رہے ہیں جو اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ قانون کو تدوین کی جکڑ بند میں لانے سے یہ زیادہ بہتر ہے کہ اس کو عرف و رواج پر باقی رہنے دیا جائے۔ اس میں ہر فرقہ اپنے لئے فی الجملہ آزادی محسوس کرتا ہے۔ اسی طرح ہمارے ہاں بھی قانون کو مدوّن کرنے کے بجائے اگر اس کو کتاب و سنّت اور اجماع پر چھوڑ دیا جائے تو خیال ہے کہ تدوین کے مقابل میں اس صورت کو اقلیت والے فقہی مذاہب زیادہ پسند کریں گے۔

دوسری بات اس کی تائید میں یہ کہی جا سکتی ہے کہ اب تک تدوینِ قانون کی جو مثالیں مسلمانوں کے یہاں ملتی ہیں وہ سب کی سب اس بات کی شاہد ہیں کہ ملک کی اکثریت کا جو فقہی مذہب رہا ہے اسی مذہب کے مطابق قانون کو مدوّن کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ نہیں ہوا کہ کتاب و سنّت اور اجماع کو اساس قرار دے کر اس بات کی کوشش کی جاتی کہ تمام اسلامی مکاتبِ فکر کے ذخیرے سے وہ مسائل اخذ کر لئے جاتے جو کتاب و سنّت سے زیادہ اوفق نظر آتے ہیں۔ اس بنا پر بہتوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ آج بھی تدوینِ قانون کی نوبت آئی تو یہی ہوگا۔

ان شبہات اور اندیشوں سے اپنے ذہن کو پاک رکھنے کے لئے مندرجۂ ذیل باتیں پیشِ نظر رکھنی چاہئیں :-

پہلی یہ کہ جہاں تک اہلِ سنّت کے مختلف فقہی مذاہب کا تعلق ہے ان کے درمیان جو اختلاف ہے، وہ اصول کا اختلاف نہیں ہے بلکہ محض تاویل اور اجتہاد کا اختلاف ہے۔ تاویل اور اجتہاد کا اختلاف، کوئی ایمان اور عقیدے کا معاملہ نہیں ہوا کرتا کہ اس کے خلاف کوئی بات اختیار ہی نہ کی جا سکے۔ بلکہ یہاں سوال صرف ترجیح کا ہوتا ہے۔ آپ کسی پہلو کو ترجیح دیتے ہیں۔ دوسرا کسی پہلو کو ترجیح دیتا ہے۔ محض اتنی سی بات کے لئے کسی گروہ کا اپنی بات پر اڑنا اور وہ بھی اس حد تک کہ اس کے سبب سے نفسِ اسلامی قانون کے نفاذ ہی میں رکاوٹ پیدا ہو جائے۔ کسی طرح بھی قرینِ عقل و دیانت نہیں ہے۔ رہے اہلِ سنّت اور شیعہ حضرات کے اختلافات تو وہ صرف فقہ تک محدود نہیں ہیں۔ بلکہ عقائد اور دستوری مسائل تک بھی ان کی زد میں آ گئے ہیں۔ اب اگر مسلمان ملکوں میں اسلامی ریاستیں اور حکومتیں قائم ہوتی ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ اصول اختیار کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ جہاں شیعوں کی اکثریت ہے وہاں دستور اور ملکی قانون شیعی مسلک پر بنے اور سنّیوں کو آئینی تحفظات دیئے جائیں اور اسی طرح اس کے برعکس۔

دوسری یہ کہ حکومت کا تعلق زیادہ تر دین کے اس حصے سے ہوتا ہے جو معاملات سے تعلق رکھتا ہے۔ بقیہ چیزیں حکومت سے براہِ راست تعلق رکھنے والی نہیں ہوا کرتیں۔ دین کے اس حصے میں اول تو فقہی اختلافات نسبتاً کم ہیں۔ ثانیاً جو مسائل عملی زندگی سے تعلق رکھنے والے ہوتے ہیں ان میں محض ٹیکنیکل وجوہ پر اگر کوئی شخص اپنی بات کی پچ کرنا چاہے تو وہ زیادہ دیر تک نہیں چل سکتی۔ اس طرح کے معاملات میں اصلی فیصلہ کن عامل کسی چیز کا عملی پہلو ہوا کرتا ہے۔ عملی زندگی کے تجربات خود انگلی اٹھا کر اشارہ کرتے ہیں کہ کسی مسئلے کے مختلف پہلوؤں میں سے کونسا پہلو اختیار اور ترجیح کے لائق ہے اور اس اشارہ کو مشکل ہی سے نظر انداز کیا جاتا ہے۔ فقہ حنفی کے کتنے مسائل ہیں جن میں متقدمین کا مسلک کچھ اور تھا لیکن متاخرین نے کچھ اور اختیار کیا۔ ایسی مثالیں بھی کم نہیں ہیں کہ متاخرین نے اپنے امام کے مسلک کو چھوڑ کر دوسرے اماموں کے مسلک کے مطابق فتویٰ دے دیا۔ بعض مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں کہ جن ملکوں کی عظیم اکثریت شافعی المذہب تھی انھوں نے خود اپنے اختیار سے اپنے پرسنل لا کو

فقہ حنفی کے مطابق مدوّن کرایا اور اس کو نافذ کیا۔ ان باتوں سے صاف پتہ چلتا ہے کہ عملی زندگی کے معاملات میں تصلّب اور تقلید جامد کے رویے پر زیادہ عرصہ تک اصرار ممکن نہیں ہے بلکہ تجربات خود اس بات پر مجبور کر دیتے ہیں کہ دوسروں کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ جو سوسائٹی ایک مدت دراز تک ریاست کی عملی ذمہ داریوں سے بیگانہ رہی ہے اس کے اندر سے تقلید جامد اور تصلّب کو دور ہوتے کچھ نہ کچھ دیر لگے گی اور اس معاملے میں بہرحال صبر سے کام لینا پڑے گا۔

تیسری یہ کہ صحیح تدوینِ قانون تو اسی وقت ہو سکے گی جبکہ اس تدوین کے ذمہ دار اصحاب کا نقطۂ نظر فقہی مسائل میں وسیع ہو اور وہ ایک مذہب کے تمام مسائل کی پیروی پر اصرار کرنے کے بجائے تمام مذاہب فقہیہ سے استفادہ کرنے کے لئے تیار رہیں لیکن یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ ہمارے اہل علم کو ایک آزاد اسٹیٹ کی قانونی ضروریات پوری کرنے کی ذمہ داریاں سنبھالتے ایک عرصہ نہ گزر جائے اور جب تک کہ ہمارے ہاں تعلیم فقہ کا طریقہ نہ بدل جائے۔ اس وقت تک ہمیں اس پر قناعت کرنی پڑے گی کہ ہمارے ہاں شرعی قانون جس طرح بھی ہو ایک دفعہ مدوّن ہو کر رائج ہو جائے۔

تاریخ تدوینِ قانونِ اسلامی

چوتھا شبہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے یہاں تدوینِ قانون کی کوئی قابلِ ذکر مثال نہیں ملتی۔ اس وجہ سے یہ ایک بالکل نئی بات ہے۔

ہمارے نزدیک اس شبہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ہماری تاریخ کے مختلف زمانوں میں قانونِ اسلامی کو مدوّن کرنے کی چھوٹی بڑی کوششیں عمل میں آتی رہی ہیں۔ سب سے پہلے صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن مجید کو جمع کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ۲۵ھ میں اس کی نقلیں مختلف اسلامی ملکوں میں بھجوائیں۔ اس کے بعد جستہ جستہ حدیثوں کی صورت میں اسلامی قانون کے مختلف ابواب جمع کئے جانے لگے۔ یہاں تک کہ دوسری صدی کے شروع میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے ابوبکر بن حزم کو باقاعدہ احادیث کے مدوّن کرنے کا حکم دیا۔

اس وقت تک فقہی اختلافات بہت زیادہ بڑھے نہیں تھے اس وجہ سے فقہی مسائل کی تدوین کا سوال ہی پیدا نہیں ہوا تھا لیکن جونہی یہ اختلافات بڑھے فوراً ان کی تدوین کی طرف لوگوں کو توجہ ہوئی۔ چنانچہ ابن مقفع نے، جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، ابوجعفر منصور کو اس چیز کی طرف توجہ دلائی اور پھر یکے بعد دیگرے ابوجعفر منصور اور ہارون الرشید نے اس کے لئے حضرت امام مالکؒ پر زور ڈالا۔ اور امام صاحبؒ نے غالباً اسی چیز کو پیش نظر رکھ کر مؤطا لکھی بھی۔ لیکن اس بات کو انھوں نے پسند نہیں فرمایا کہ تنہا ان کے مدوّن کئے ہوئے قانون کو پورے ملک کا قانون بنا دیا جائے۔ اگر نظامِ خلافت شورائی ہوتا اور تدوینِ قانون کے کام کو صحیح طریقہ پر ایک ایسی جماعت کے ہاتھوں انجام دلایا گیا ہوتا جو فقہ اور اجتہاد کے پہلو سے تمام مسلمانوں کے نزدیک معتمد ہوتی اور امام صاحبؒ کو یہ اعتماد ہوتا کہ اس کا نفاذ ارباب حل وعقد کی تصویب و تائید سے ہو گا۔ نہ کہ محض خلیفہ کے حکم سے، تو غالباً یہ کام حضرت امام مالکؒ کی رہنمائی میں اسی زمانہ میں انجام پا گیا ہوتا۔ لیکن، جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا ہے، اس کو جس شکل میں امام صاحبؒ کے سامنے رکھا گیا تھا وہ شکل ایسی نہ تھی کہ اس کی ذمہ داری وہ اپنے سر لے سکتے۔

اس کے بعد تدوین کی ایک نمایاں کوشش گیارھویں صدی ہجری میں سلطان محمد اورنگ زیب عالمگیر کے حکم سے عمل میں آئی۔ سلطان موصوف نے علماء کی ایک کمیٹی بنائی اور ان کو ایک ایسی کتاب مرتب کرنے کی ہدایت فرمائی جو ایسے فتووں پر مشتمل ہو جن پر جید فقہائے نے اتفاق کیا ہو اور جس میں ایسے نوادر جمع کئے جائیں جن کو ماہر علمائے نے اختیار کیا ہو۔ چنانچہ اس حکم کے مطابق مشہور کتاب "فتاوائے عالمگیری"

کی ترتیب عمل میں آئی۔

یہ کتاب چھ جلدوں میں ایک ضخیم کتاب ہے جس طرح فقہ کی دوسری کتابوں میں عبادات و معاملات کا بیان ہوتا ہے اسی طرح اس کتاب میں بھی عبادات و معاملات کی تفصیل ہے۔ اگرچہ شروع سے اس کتاب کو فقہ حنفی میں ایک نہایت اہم مرجع کی حیثیت حاصل ہے۔ لیکن نہ تو اس کی تدوین اس طریقہ پر ہوئی ہے جس طریقہ پر اس زمانہ میں قوانین مدوّن ہوتے ہیں اور نہ باضابطہ سرکاری طور پر کبھی ضابطۂ قانون کی حیثیت سے اس کا نفاذ عمل میں آیا۔

مجلّہ احکام عدلیہ

اس کے بعد تدوینِ قانون کی ایک قابلِ ذکر کوشش دولتِ عثمانیہ کی ہے کہ حکومت نے سات علماء پر مشتمل ایک کمیٹی بنا دی اور ان کے سامنے یہ کام رکھا کہ:۔

"فقہی معاملات پر مشتمل ایک ایسی کتاب تالیف کی جائے جو ضابطہ کی صورت میں منضبط ہو جس سے فائدہ اٹھانا نہایت آسان ہو۔ جو اختلافات سے پاک ہو جو تمام مختار اقوال پر حاوی ہو جس کی مراجعت ہر شخص کے لئے آسان ہو۔"

اس کمیٹی نے تدوینِ قانون کی ضرورت سے متعلق محرم [illegible] مطابق [illegible] میں صدرِ اعظم عالی پاشا کی خدمت میں جو رپورٹ پیش کی تھی اس میں تدوینِ قانون کی ضرورت مندرجہ ذیل الفاظ میں ظاہر کی گئی تھی۔

"علم فقہ ایک ناپیدا کنار سمندر ہے، جس کی وسعت کے سبب سے مشکلات کے حل کے لئے ضروری مسائل کا نکالنا بڑی مہارت اور بڑے ملکہ کا تقاضا کرتا ہے۔ خصوصاً فقہ حنفی کی وسعتوں کی تو کوئی انتہا ہی نہیں رہی ہے۔ اس کے اندر ہر دور میں بڑے بڑے مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں۔ اس وجہ سے اس میں بہت سے اختلافات بھی پیدا ہوئے۔ اور چونکہ فقہ شافعی کی طرح فقہ حنفی کی تنقیح نہیں ہو سکی، اس وجہ سے یہ اختلافات جوں کے توں پڑے رہ گئے۔ اس صورتِ حال کا نتیجہ یہ ہے کہ اختلافات اور تناقضات کے اندر سے صحیح بات کو منقح کر کے نکالنا اور اس کو حالاتِ زمانہ پر منطبق کرنا نہایت مشکل کام بن گیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیئے کہ جو مسائل رواج اور عادت پر مبنی ہوتے ہیں وہ زمانہ کے تغیر سے بدلتے بھی رہتے ہیں۔"

مذکورۂ بالا مقصد سامنے رکھ کر کمیٹی نے تدوین کا کام شروع کیا جو [illegible] ([illegible]) میں انجام کو پہنچا اور مجلہ احکام عدلیہ کے نام سے سلطان کی جانب سے اس کے نفاذ کا اعلان ہوا۔

مجلہ احکام کی نوعیت سے فی الجملہ آشنا کرنے کے لئے نامناسب نہ ہوگا اگر ہم مختصراً اس کے بعض پہلوؤں کی طرف یہاں اشارہ کر دیں۔

مجلۃ الاحکام کل ۱۸۵۱ دفعات پر مشتمل ہے جو ایک مقدمہ اور ۱۶ ابواب میں منقسم ہوئی ہیں۔ مقدمہ میں سو دفعات ہیں جن میں فقہ کی تعریف و تقسیم بیان کرنے کے بعد اس کے کلیات اور اصول بیان کئے ہیں۔ اس کے بعد اس میں بالترتیب مندرجہ ذیل ابواب آتے ہیں۔

کتاب البیوع۔ کتاب الاجارات، کتاب الکفالہ، کتاب الحوالہ۔ کتاب الرہن، کتاب الامانات کتاب الہبہ، کتاب الغصب والاتلاف، کتاب الحجر والاکراہ، کتاب الشفعہ، کتاب الشرکات، کتاب الوکالہ، کتاب الصلح والابراء، کتاب الاقرار، کتاب الدعویٰ۔ کتاب البینات والتحلیف۔ کتاب القضاء۔

مجلّے کا عام ماخذ فقہ حنفی کی مشہور اور متفق علیہ کتابیں ہیں۔ اگر کسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے کئی قول منقول ہوئے ہیں تو مجلّے میں اس قول کو لیا گیا ہے جو ضروریات زمانہ اور مصلحتِ عام کے موافق نظر آیا ہے۔ اس اصول کو سامنے رکھ کر نہ صرف امام

محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے اقوال کو بعض جگہ امام صاحبؒ کے اقوال پر ترجیح دی گئی ہے بلکہ ایسا بھی ہوا ہے کہ کہیں کہیں متاخرین کے اقوال کو متقدمین کے اقوال پر ترجیح دے دی گئی ہے۔ حتیٰ کہ وہ اقوال اگر مذہب شافعی کے موافق ہوئے ہیں جب بھی ان کے اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں سمجھی گئی ہے۔

مجلّے کے مذکورہ ابواب پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فتاوائے عالمگیری اور فقہ حنفی کی دوسری جامع کتابوں کے برعکس مجلّے میں عبادات اور تعزیرات کا حصہ نہیں ہے۔ نیز وہ قوانین بھی اس میں نہیں لئے گئے ہیں جو پرسنل لا سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ مثلاً نکاح، طلاق نفقہ، نسب، ولایت، وصیت اور پرورش و رضاعت وغیرہ۔ علاوہ ازیں وراثت، مفقود الخبر اور اوقاف وغیرہ کے احکام بھی اس میں نہیں ہیں ممکن ہے اس کا سبب یہ ہو کہ اس کام کو بتدریج کرنا پسند کیا گیا ہو۔ اس خیال کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ حکومت نے ۱۹۱۷ء میں ایک قانون نکاح وطلاق سے متعلق قانونِ عائلی کے نام سے جاری کیا۔ اس قانون کی یہ خصوصیت یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اگرچہ اصلاً تو یہ اس فقہ حنفی پر مبنی تھا جس کو سرکاری مذہب ہونے کی حیثیت حاصل تھی۔ لیکن اس میں بہت کچھ دوسری اسلامی فقہوں سے بھی لیا گیا تھا تاکہ اس کو ضروریات زمانہ کے مطابق بنایا جاسکے۔

جس زمانے میں مجلّے کی تدوین ہوئی ہے اس زمانہ میں تقریباً تمام عرب ممالک میں تدوینِ قانون کا رجحان نہایت شدت سے پایا جارہا تھا اس وجہ سے مجلّے کو نہ صرف ترکی میں نافذ کیا گیا بلکہ ان تمام ممالک میں اس کو قبول کرلیا گیا جو ترکوں کے زیر اقتدار تھے۔ اس وقت سے لے کر پہلی جنگ عظیم کے بعد تک یہ ان تمام ملکوں میں نافذ العمل رہا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد سب سے پہلے ترکی میں اس کو ختم کرکے اس کی جگہ سوئٹزرلینڈ اور جرمنی واٹلی کے قوانین کو دے دی گئی۔ پھر بتدریج اس کو لبنان اور البانیہ میں ختم کیا گیا لیکن اب بھی فلسطین، عراق، شام اور شرق اردن میں اس کے آثار کچھ نہ کچھ باقی ہیں۔

۱۹۳۶ء میں عراق میں بھی ضابطۂ دیوانی کو فقہ اسلامی کی بنیادوں پر مرتب کرنے کے لئے ایک کمیٹی بٹھائی گئی تھی لیکن اس کی کوششوں کی تفصیل ہمیں نہیں معلوم ہوسکی۔ اس کمیٹی کے پیش نظر ضابطۂ دیوانی کو اس طرح مرتب کرنا تھا کہ اسلام اور عصر حاضر دونوں کے تقاضے پورے ہوسکیں۔ اس کمیٹی نے مصر کے ایک مشہور ماہر قانون کی خدمات بھی حاصل کرلی تھیں اور اس نے ۱۹۴۲ء میں اپنا کام پورا بھی کرلیا تھا لیکن بعد کے مراحل میں کیا صورت پیش آئی اس کی بابت ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔

مصر میں تدوینِ قانونِ اسلامی کی کوشش

مصر ابتدا سے شافعی المذہب مسلمانوں کا بہت بڑا مرکز رہا ہے۔ اس وجہ سے دولتِ اسماعیلیہ کے زمانے تک وہاں مذہب شافعی کا دور دورہ رہا۔ تھوڑے سے تغیر کے ساتھ کچھ اسی سے ملتی جلتی حالت وہاں دولتِ ایوبیہ کے زمانہ میں بھی قائم رہی۔ البتہ ترکوں کے اقتدار کے بعد وہاں مذہب شافعی کی جگہ عدالتوں میں فقہ حنفی کا دور دورہ ہوا اور ایک حد تک یہی صورت حال وہاں اب بھی باقی ہے۔

قانون کو مدوّن کرنے کی کوششیں تو مصر میں ترکوں کے زمانہ ہی سے شروع ہوچکی تھیں لیکن چونکہ ان میں سے کوئی کوشش بھی خالص اسلامی بنیادوں پر عمل میں نہیں آئی ہو۔ اس وجہ سے ان کا ذکر یہاں بے محل ہوگا۔ صرف ایک کوشش اس مقام پر قابل ذکر ہے وہ یہ کہ حکومت مصر کے حکم سے محمد قدری پاشا مرحوم نے مسلمانوں کے پرسنل لا سے متعلق قوانین فقہ حنفی کی بنیاد پر مدوّن کئے۔ یہ ضابطہ کل ۶۴۷ دفعات پر مشتمل ہے اور اس میں نکاح، طلاق، نسب، ولایت، ہبہ، میراث اور وصیت وغیرہ کے قوانین جمع کئے گئے ہیں۔ مصری عدالتوں میں اسی

ضابطہ کے مطابق مقدمات کے فیصلے ہوتے ہیں۔

آخر میں ایک کمیٹی شیخ مراغی مرحوم کی صدارت میں قائم ہوئی تھی جس کے ارکان میں مفتی مصر شیخ عبدالمجید سلیم اور مصر کے چیف جسٹس شیخ فتح اللہ سلیمان بھی شامل تھے۔ اس کمیٹی کا مقصد یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کے پرسنل لا سے متعلق قوانین نئے طریقے پر مرتب کرے اور اس میں کسی ایک متعین فقہ کی تقلید کے بجائے اسلام کے تمام فقہی مذاہب سے فائدہ اٹھائے۔ یہ کمیٹی ہمارے نزدیک صحیح اصول پر ایک صحیح مقصد کے لئے بنائی گئی تھی۔ لیکن ہمیں اس کے کاموں کی تفصیلات کی بابت کچھ علم نہیں کہ یہ کچھ کام کر سکی یا نہیں اور اگر کر سکی تو کس حد تک اور اس کے نتائج کیا نکلے؟

جس طرح ہمارے یہاں اس وقت حامیانِ شریعت اور مخالفینِ شریعت کے درمیان کشمکش سی برپا ہے اسی طرح مصر میں بھی تدوین قانون سے متعلق حامیانِ شریعت اور مخالفینِ شریعت میں ایک سخت کشمکش برپا ہے۔ مخالفین شریعت یہ چاہتے ہیں کہ قانون کی تدوین ہو یا قانون کی تصنیف۔ دونوں کام جدید طرز پر شریعت سے بالکل بے نیاز ہو کر کئے جائیں۔ شریعت کو ان چیزوں میں مداخلت کرنے کا کوئی موقع نہ دیا جائے۔ اس کے برعکس حامیانِ شریعت یہ کہتے ہیں قانون کی تدوین تو بے شبہ نئے طریقوں پر عمل میں آئے۔ تاکہ ہمارا مدوّن کیا ہوا ضابطہ نئے عصری تقاضوں کے مطابق ہو سکے لیکن جہاں تک قانون سازی کا تعلق ہے اس کی اساس سو فیصدی اسلامی شریعت پر ہو۔ کیونکہ اسلامی شریعت کے سوا کوئی اور شریعت ہمارے قانون کی اساس نہیں بن سکتی۔

لطف کی بات یہ ہے کہ مصر میں وطنیت کا جذبہ ایک ہی ساتھ ان دونوں رجحانات کی حمایت کر رہا ہے۔ دین کی مخالفت بھی وطنیت ہی کے جذبے کے تحت ہو رہی ہے اور اس کی تائید میں بھی اب یہی جذبہ نمایاں ہے، اور یہی صورتِ حال وہاں عرصہ سے نظر آ رہی ہے۔ خدیو اسمٰعیل پاشا نے ترکوں کے بنائے ہوئے مجلّہ احکام کو محض اس بنیاد پر رد کر دیا تھا کہ وہ ترکوں کے اثر و اقتدار کی یادگار ہے۔ اس کا قومی تعصب اس بات کو گوارا کرنے کے لئے تیار نہیں تھا کہ وہ ترکوں کے ہاتھ سے کوئی چیز قبول کرے اگرچہ وہ دین ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ اس نے مجلّہ کو اپنانے کے بجائے شیخ مخلوف منیاوی کو مامور کیا کہ وہ نپولین کے قانون اور امام مالکؒ کے قانون میں تطبیق دے کر مصر کے لئے ایک نیا ضابطہ مدوّن کریں۔ چنانچہ شیخ منیاوی نے محنتِ شاقہ کر کے ایک ضابطہ مدوّن بھی کیا، لیکن مصر کے ہر حلقہ سے اس کی مخالفت ہوئی اور مخالفت کی سب سے بڑی وجہ یہ بتائی گئی کہ یہ غیر ملکی ہے۔ یعنی مخالفت کرنے والوں کی نظر میں اس کی اصلی خرابی یہ نہیں تھی کہ وہ خلافِ شریعت ہے بلکہ اس کی سب سے بڑی خرابی یہ تھی کہ وہ ایک غیر ملک سے برآمد کیا گیا ہے۔ اسی شیخ منیاوی کے جواب میں مرحوم قدری پاشا نے، جن کا ذکر اوپر گذر چکا ہے۔ ایک ضابطہ حنفی فقہ کی اساس پر مدوّن کر کے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہماری تمام عصری ضروریات اسلامی شریعت سے پوری ہو سکتی ہیں، اس وجہ سے ہمیں کسی غیر ملکی قانون کے منت کش ہونے کی مطلق ضرورت نہیں ہے۔

اس وقت وطنیت کے جذبہ کو مصر میں جس طرح اسلامی شریعت کی حمایت میں استعمال کیا جا رہا ہے اس کا اندازہ شیخ محمد سلیمان نائب محکمہ شرعیہ عالیہ، شیخ احمد محمد شاکر اور سید محب الدین خطیب وغیرہ جیسے علماء کی ان تحریروں سے ہوتا ہے جو انھوں نے غیر اسلامی قوانین کے مقابلہ میں اسلامی شریعت کی حمایت میں لکھی ہیں۔

ان علماء کا اسلامی شریعت کی حمایت میں عام طرز استدلال یہ ہے کہ ہماری وطن پرستی کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اسلامی شریعت ہی کو اپنی قانون سازی کی اساس قرار دیں، کیونکہ اسلامی شریعت کے ماسوا دوسرے تمام قوانین ہمارے ملک اور ہماری قوم کے لئے بالکل اجنبی ہیں۔ اسلامی شریعت

ہی ہے جو ۱۳ سو سال سے ہمارے ملک پر حکمران رہی ہے۔ اسلامی شریعت ہی ہے جو ہماری وطنی عزت، ہماری زبان، ہمارے مذاہب اور ہمارے کلچر کی صدیوں سے محافظ ہے۔ اسی کے اندر وہ خزانے ہیں جو موجودہ تہذیب و تمدن اور موجودہ قومی ترقیوں کے تقاضوں کو پورا کرسکتے ہیں۔ اسی کے اندر وہ چیز موجود ہے جو ہمیں مغرب کی غلامی سے چھڑا سکتی ہے اور مصر کو تمام مشرق کی امامت کا درجہ دلا سکتی ہے۔ پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ تنہا یہی چیز ہے جو ہمارے عوام اور ہماری حکومت کے درمیان صحیح موافقت اور حقیقی تعاون پیدا کرسکتی ہے جس کے بغیر دنیا میں کوئی قانون سازی بھی کامیاب نہیں ہوسکتی

ان تمام تفصیلات سے جو اوپر ہم نے پیش کی ہیں یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ تدوینِ قانون کا تخیل مسلمانوں میں کوئی نیا تخیل نہیں ہے بلکہ یورپ میں اس تخیل کے جنم لینے سے بہت پہلے مسلمانوں کے اندر یہ تخیل پیدا ہوا۔ یورپ میں تدوینِ قانون کی ابتداء، جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے نپولین سے ہوئی ہے، لیکن اسلام میں اس کی ضرورت سب سے پہلے ابوجعفر منصور نے امام مالکؒ کے سامنے پیش کی تھی۔ اور یہ تخیل صرف تخیل ہی کی حد تک نہیں رہا بلکہ واقعات کی شہادت سے یہ ثابت ہے کہ تاریخ کے تقریباً ہر دور میں اس سلسلے میں کچھ نہ کچھ کام بھی ہوا ہے۔ اگرچہ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ کام اس حد تک نہیں ہو سکا جس حد تک اس کو ہونا چاہیئے اور نہ اس طرح ہو سکا جس طرح اس کا ہونا مطلوب تھا۔

تدوینِ قانون کا صحیح طریقہ

اوپر کے مباحث سے جو حقیقت نہایت واضح ہو کر سامنے آئی ہے وہ یہ ہے کہ اب تک مسلمانوں نے تدوین کے سلسلہ میں جو کام کیا ہے بیشتر اس کی نوعیت یہ رہی ہے کہ فقہ حنفی کو سامنے رکھ کر اسی کے جھول جھال درست کر کے اس کو منضبط کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں جہاں یہ کام ہوا ہے وہاں کے حکمران بھی اسی فقہ کے پیرو تھے۔ اور وہاں کے عوام کی اکثریت بھی اسی فقہ کی مقلد تھی۔ ان دونوں چیزوں کی موجودگی میں ناگزیر تھا کہ اس کام میں فقہ حنفی ہی کو ترجیح و تقدم حاصل ہو۔ یہ طریقِ کار اگرچہ اس پہلو سے صحیح ہے کہ ملک کے عوام کی اکثریت اس سے مطمئن ہوتی تھی لیکن اس میں چند خرابیاں ایسی ہیں جو ناقابلِ لحاظ نہیں کہی جاسکتیں۔

۱:- اس میں پہلی خرابی تو یہ ہے کہ یہ طریقہ اختیار کر کے اتباع کتاب و سنت کا حق، جو ایک مسلمان پر سب سے بڑا حق ہے، پوری طرح ادا نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام نے اجتہادی مسائل میں ہم کو کسی متعین فقہ کی تقلید کی بجائے اوفق بالکتاب والسنت کی پیروی کا حکم دیا ہے اور یہ چیز صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم کسی متعین فقہ کی تقلید کے بجائے ہر امر میں یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ اس کے بارے میں فقہائے مجتہدین کے جو اقوال منقول ہیں ان میں سے کتاب و سنت سے قریب تر قول کونسا ہے۔

۲:- دوسری خرابی یہ ہے کہ یہ طریقہ اختیار کر کے وہ عصری تقاضے کما حقہ، پورے نہیں کئے جاسکتے جو قانون کی تدوین سے ہمارے پیش نظر ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری فقہ اسلامی بحیثیت مجموعی تو بلاشبہ ان تمام اجتماعی و سیاسی اور تمدنی تقاضوں کو پورا کرسکتی ہے جن سے آج ہم دوچار ہیں لیکن یہ دعویٰ ہم اپنی مختلف فقہوں میں سے کسی ایک مخصوص فقہ کے بارے میں مشکل ہی سے کرسکتے ہیں۔ چنانچہ غالباً یہی وجہ ہے کہ ترکوں نے جو مجلہ احکام تیار کرایا وہ زیادہ عرصہ تک عصری تقاضوں کو پورا نہ کرسکا بلکہ بہت جلد اس میں ترمیمات کی نوبت آگئی۔ یہاں تک کہ آہستہ آہستہ اس کا ہیولیٰ ہی بدل گیا۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر صرف فقہ حنفی پر مبنی ہونے کے بجائے وہ پوری فقہ اسلامی کو پیش نظر رکھ کر مدوّن کیا گیا ہوتا تو وہ عصری تقاضوں کے مقابلہ میں نہایت مستحکم ثابت ہوتا اور اگر اس میں کوئی کمی محسوس ہوتی بھی تو بڑی آسانی سے اس کی تلافی فقہ اسلامی کے اندر ہی سے مواد حاصل کر کے کی جاسکتی تھی۔

۳:- اس میں تیسری خرابی یہ ہے کہ ملک کے اندر جن مذاہب کے پیرو اقلیت میں ہوتے ہیں وہ اس سے ایک قسم کی بے اطمینانی محسوس کرنے

ہیں۔ اہلِ سنّت والجماعت کے تمام گروہوں کے اندر کتاب وسنّت کی حیثیت ایک جامعہ کی ہے اس وجہ سے ان دونوں چیزوں کے بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، وہ ان پر متفق ہیں۔ اسی طرح وہ کسی ایسے مدوّن ضابطہ پر بھی آسانی سے متفق ہو سکتے ہیں جو پوری فقہ اسلامی سے اخذ اور کتاب وسنّت کی کسوٹی پر رکھ کر مرتب کیا گیا ہو۔ لیکن اگر وہ یہ محسوس کریں کہ کسی خاص گروہ کی فقہ ان کے اوپر لادی جا رہی ہے تو اس چیز سے ان کے اندر بے چینی پیدا ہوگی اور ان کی یہ بے چینی بالکل فطری ہوگی۔

ان تمام خرابیوں کا علاج یہ ہے کہ مدوّنین قانون اپنے سامنے کسی ایک ہی معین فقہ کو سامنے نہ رکھیں بلکہ پوری فقہ اسلامی کو سامنے رکھ کر ہر اجتہادی مسئلے میں یہ دیکھیں کہ کونسی بات کتاب وسنّت کے فحویٰ اور مقتضیٰ سے زیادہ لگتی ہوئی ہے، اور وجوہات اس پہلو سے زیادہ قوی نظر آئے اس کو اختیار کر لیں، اس کا تعلق ہماری مختلف فقہوں میں سے جس فقہ سے بھی ہو۔ اور اگر مسئلہ کتاب وسنّت سے استنباط واجتہاد کی نوعیت کا نہ ہو بلکہ اس کا تعلق مصلحتِ اسلام ومسلمین سے ہو جس کو ہمارے فقہاء استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ کی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں تو پھر اس بات کو دیکھیں کہ کونسی بات مصلحت اسلام ومسلمین اور زمانہ کے تقاضوں سے زیادہ موافقت رکھتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر قانون کی تدوین اس طرح عمل میں آئے تو اس پر کسی کو کوئی اعتراض کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ اس بات کی ضرورت ہوگی کہ تدوین کا کام ایسے لوگوں کے سپرد کیا جائے جو تعصب اور گروہ بندی سے پاک ہوں اور شریعت کے مزاج اور اسلام اور مسلمانوں کے مصالح پر نظر رکھتے ہوں۔

مشہور مورخ ابن اسحاق کی امام ابوحنیفہ سے نہیں بنتی تھی۔ ایک دن وہ اور ابوحنیفہ خلیفہ منصور کے پاس موجود تھے۔ ابن اسحاق نے موقع دیکھ کر کہا!

"امیرالمومنین! یہ شخص کہتا ہے کہ حضور کے جد امجد حضرت ابن عباس نے اس مسئلے میں غلطی کی تھی جب یہ کہا تھا کہ کوئی شخص قسم کھا کر بعد میں کسی وقت انشاء اللہ کہے تو قسم کی پابندی باقی رہتی ہے اور کہتا ہے کہ انشاء اللہ قسم کے ساتھ فوراً ہی کہنا چاہیے۔"

خلیفہ کی تیوری پر بل پڑ گئے اور وہ امام ابوحنیفہ کی طرف متوجہ ہوا۔ آپ نے فرمایا:۔

"امیرالمومنین یہ شخص کہتا ہے کہ آپ کی فوج پر آپ کی اطاعت واجب نہیں کیونکہ سپاہی بیعت کا حلف لینے کے بعد گھر میں جا کر انشاء اللہ کہہ دیتے ہیں!

خلیفہ ہنس پڑا اور ابوحنیفہ عزت کے ساتھ گھر واپس آئے۔

ڈاکٹر صبحی محمصانی
صدر عدالت مرافعہ۔ بیروت (لبنان)

اسلامی فلسفۂ قانون کی جدید تشکیل

ڈاکٹر صبحی محمصانی لبنان کے مشہور ماہر قانون ہیں اور انہوں نے ایک فاضلانہ مقالہ پرنسٹن کلوکیم میں پیش کیا تھا، جسے بعد میں مزید اضافوں کے ساتھ امریکہ کے مشہور جریدہ دی مسلم ورلڈ The Muslim World نے شائع کیا ہے۔ ہم اس مقالہ کا ترجمہ پیش کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر محمصانی کا یہ مقالہ نہایت محققانہ اور خیال افروز ہے لیکن بعض مقامات پر اس میں "تجدد پسندی" کی بُو آتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فکر جدید کے سیلاب سے بڑے بڑے اہل علم بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے ہیں۔ اور ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم غیر صحت مند بیرونی اثرات سے اپنے نظریات کو پوری طرح محفوظ رکھتے ہوئے قانون کی تشکیل جدید کا عظیم کام کریں۔ تجدد پسندی ہمارے زوال کا بہت بڑا سبب ہے۔ ماضی میں یونانی فکر کے زیر اثر تجدد پسندی کا جو سیلاب اٹھا تھا اس نے ہماری تاریخ کا رُخ پھیر دیا اور ہمارے عروج کو زوال سے بدل دیا۔ آج پھر یورپ کی جدید فکر کے زیر اثر "تجدد پسندی" نے اپنا سر اٹھایا ہے۔ اگر حقیقی اسلام کا احیاء ہوتا ہے تو وہ تجدد پسندی کے ہاتھوں کبھی نہیں ہو گا —— یہ تو اسلام کو صرف مسخ کر سکتی ہے! فاضل نامہ نگار بھی اس کا احساس رکھتے ہیں لیکن چند مقامات پر شعوری یا غیر شعوری طور پر وہ اس فتنہ جدید سے اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھ سکے۔ ہم نے ان مقامات پر مختصر حواشی کا اضافہ کر دیا ہے تاکہ قارئین آزادانہ طور پر ان نکات پر غور کر سکیں۔ ویسے بحیثیت مجموعی فاضل نامہ نگار کی یہ کاوش قابل قدر ہے اور اس میں پیش کردہ نکات اسلامی قانون کے بارے میں خاصی خیال افروز بحث کی سمت اشارہ کرتے ہیں۔

(ایڈیٹر)

عہد حاضر میں سلسلہ رسل و رسائل کی ترقی نے دنیا کے مختلف ملکوں کے مابین، فاصلے کی حدود کو بہت کم کر دیا ہے۔ اور دیس بدیس کی قوموں اور لوگوں کے درمیان لین دین کے روابط میں بہت اضافہ کر دیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ بھی نکلا ہے کہ مشرق اور مغرب کے درمیان خیالات و اثرات کا تبادلہ تیزی کے ساتھ جاری ہے، اور دنیا کے بہت سے تمدن گھل مل کر ایک آفاقی و عالمی تمدن کی شکل اختیار کرتے جا رہے ہیں۔ ان حالات میں اسلامی کلچر اور اس کی ضروریات کا مطالعہ مسلمانوں

کے علاوہ دوسروں کے لئے بھی بہت مفید ثابت ہوگا۔

اسلامی کلچر کا مطالعہ ایک اور لحاظ سے بھی خاص اہمیت اختیار کرچکا ہے، اس وقت دنیا دو متحارب گروہوں میں بٹی ہوئی ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک بنی نوع انسان کی سب سے بڑی ضرورت بنیادی آزادی کی ہے، خواہ اس کے ذریعے معاشرتی مساوات میں کیوں نہ خلل آجائے، اس کے برعکس دوسرا گروہ معاشرتی مساوات کا علمبردار ہے، اس کے حصول کی خاطر وہ انسان کی انفرادی آزادی اور اس کے شرف و مجد کو بھی قربان کر دینے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتا۔ اسلام ان دونوں متحارب گروہوں کے درمیان بیچ کی راہ اختیار کرتا ہے، یہ فرد کی آزادی کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ کسی شخص کے ذاتی مفاد کے مقابلہ میں سوسائٹی کے اجتماعی مفاد کو بہرحال ترجیح دیتا ہے۔ اسلام معاشرتی عدل و مساوات کو بھی دنیا میں قائم کرنا چاہتا ہے لیکن ساتھ ہی فرد کے جائز حقوق کا بھی پورا پورا لحاظ رکھتا ہے، اسلام کے نزدیک انسان کی عزت، بحیثیت ایک فرد کے اس کی انفرادی آزادی، اس کے عقیدہ اور حق ملکیت کی آزادی، سب کی سب مقدس اور قابلِ احترام چیزیں ہیں، لیکن وہ ان سب آزادیوں پر ایسی حد بندیاں ضرور عاید کر دینا چاہتا ہے، جن کی رُو سے یہ مساوات انسانی کے اصول اور معاشرہ کے اجتماعی حقوق کو ضرر نہ پہنچا سکیں۔

ان تمام وجوہ کے پیش نظر جدید زمانہ کی روشنی میں اسلام کے کلچر، اس کے فلسفۂ قانون، اور اس کے مختلف مکاتیبِ فکر کا مطالعہ بڑی اہمیت رکھتا ہے، اس قسم کے مطالعہ کے لئے مسلمان علماء اور مغربی دنیا کے مستشرقین روزِ اوّل سے بڑی وقیع کاوشیں سرانجام دے رہے ہیں۔ اس ضمن میں مغرب کے مستشرقین نے جو کوششیں کی ہیں، ان میں کچھ تو بلاشبہ جانبداری پر مبنی ہیں۔ جو اغلباً وہاں کی سیاست اور ماحول کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ تاہم ان لوگوں کی اکثریت نے بحیثیت مجموعی پرانی عربی اور دینی کتب کی اشاعت اور اسلام کے بارے میں بڑی مفید عملی تحقیق کا جو کارنامہ سرانجام دیا ہے، اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ بدیں وجہ ان کی یہ کوششیں کافی قابلِ قدر قرار پاتی ہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے بلاشبہ مشرق و مغرب کی باہمی علمی افہام و تفہیم کا کام بہت آسان ہوگیا ہے[1]۔

دوسری طرف مسلمان علماء ہمیں دو گروہوں میں منقسم نظر آتے ہیں، ان میں قدامت پسندوں کا گروہ نہایت شدت کے ساتھ پرانی روایات اور رسوم کی پابندی پر عامل ہے اور اسلام کے اصولوں کی جو تشریح و تعبیر قدیم اور جدید فقہا نے کی ہے، وہ ان پر کوئی مزید بحث یا رائے زنی کرنے کے لئے آمادہ نہیں، یہ گروہ اس بات کا حامی ہے، کہ فقہا کی قدیم تشریح و تعبیر ہی کو مسلمانوں کی دینی

---

[1] فاضل مقالہ نگار کی یہ رائے محلِ نظر ہے۔ مغربی مستشرقین نے جس نقطۂ نظر سے اسلام کا مطالعہ کیا ہے اور جس انداز سے اسے پیش کیا ہے اسے دیکھ کر بے ساختہ زبان سے نکل جاتا ہے کہ

ع ۔ ہم پہ احسان جو نہ کرتے تو یہ احسان ہوتا

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی تعلیمات کو مسخ کرنے کی جو کوشش ان مغربی "محققین" نے کی ہے اس کی مثال علم کی تاریخ میں نہیں ملتی ڈاکٹر محمصانی غالباً اپنی عالی ظرفی اور فضل کی بنا پر اس مقام سے سرسری تعرض کرتے ہوئے گزر گئے ہیں۔ ناظرین اگر مستشرقین کی کرم فرمائیوں کا ایک ادنیٰ اندازہ کرنا چاہیں تو وہ ہماری کتاب "اسلام اینڈ دی ویسٹ" مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان لاہور کا مطالعہ فرمائیں۔ مدیر۔

اور سعد نبوی زندگی پر نافذ ہونے کا حق حاصل ہے۔ اس کے برعکس جدید طرز کے علماء کا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ مسلمانوں کے موجودہ انحطاط اور پس ماندگی کی وجوہ معلوم کرنے کے لئے ایک آزاد طرز فکر کی ضرورت ہے۔ اور اسلامی تصورات کو بے علمی، اندھی تقلید اور جمود سے چھٹکارا دلائے بغیر کسی بہتری کی امید نہیں کی جا سکتی۔

جہاں دوسری قوموں میں اصلاح و تعمیر کا کام کرنے والے اشخاص کے لئے اپنے مقصد میں کامیاب ہونے کی خاطر یہ ضروری قرار پاتا ہے، کہ وہ اپنے ہم قوموں سے ترک ماضی کی اپیل کرکے انہیں زمانہ حاضر کی باتیں اختیار کرنے کی تلقین کریں، وہاں مسلمانوں میں اصلاح و تعمیر کی مہم چلانے والوں کے لئے یہ لازم آتا ہے، کہ وہ اپنے دینی بھائیوں کو اپنے قدیم ماضی کی طرف لوٹنے کی تلقین کریں، دوسرے الفاظ میں انہیں اپنے سلفِ صالحین کے مذہب و مسلک کو اختیار کرنے کی دعوت دیں، مسلمانوں میں تجدید و اصلاح کا کام کرنے والوں کی یہ روش اگرچہ بظاہر دوسروں کو عجیب سی لگتی ہے۔ لیکن دراصل ان کی یہ روش ہے بالکل بجا، کیونکہ اسلام کا ماضیٔ قدیم ہی دراصل اس کے بنیادی اصولوں، اور اس کی غیر فانی تعلیمات اور اُن کی حقیقی روح کا بالکل صحیح صحیح مظہر ہے، بعد میں آنے والا زمانہ تقلید جامد، بے علمی و جہالت، رسوم پرستی اور باطل عقاید کی وجہ سے اسلامی فلسفۂ قانون کی ایسی تشریح و تعبیر ہمراہ لایا، جو اپنے اصل مآخذ و مصادر سے بہت کم مطابقت رکھتی ہے، جدید طرز فکر کے علماء کے نزدیک اصلاح امت اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے کہ اسلام کے دورِ اول کے حقیقی جوہر کا سراغ چلا کر ان بدعات و روایات باطلہ کا پردہ چاک کر دیا جائے جنہوں نے بعد میں دورِ جہالت میں پے در پے جمع ہو کر حقیقی اسلام کے چہرے کو ڈھانپ رکھا ہے۔

ہم بھی اس مضمون میں اسی احساس کی بنا پر مسلمانوں کی موجودہ بدحالی اور پس ماندگی کے اسباب پیش کرنے کی کوشش کریں گے، ہمارے نزدیک امتِ مسلمہ کے انحطاط کے چند موٹے موٹے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱۔ قانون سازی کے دائرہ میں اجتہاد کے دروازہ کی بندش اور مسلمانوں کا تعلیم سے اغماض۔
۲۔ مشکوک نصوص کی پابندی
۳۔ رسم و رواج اور فروعات کی پابندی
۴۔ فرقہ بندی
۵۔ اپنے قوانین کی غایت اصلی کا عدم احساس
۶۔ روزمرہ طرز زندگی میں دین کی غیر ضروری آمیزش

مسلمانوں کے موجودہ زوال و انحطاط کے اسباب مندرجہ بالا کے علاوہ یقیناً کچھ اور بھی ہیں، جس میں وہ دیگر عرب اور مشرقی اقوام کے ساتھ شریک ہیں مثلاً غیر ملکی اثر و اقتدار، بڑی بڑی اقوام کی ہوس حکمرانی، ان کا اپنا اخلاقی تنزل، غربت و افلاس اور اسی قسم کے چند دیگر بواعث، لیکن ہم یہاں ان پر بحث نہیں کریں گے اور اپنی گفتگو صرف مذکورۃ الصدر امور کی تفصیل تک ہی محدود رکھیں گے، کیونکہ اسلامی تصورات اور ان کے مسلمانوں کی زندگی پر اثرات کے ساتھ صرف انہی اسباب کا تعلق پایا جاتا ہے۔

اب ہم ذیل میں ان میں سے ہر سبب پر کچھ تفصیلی باتیں پیش کرتے ہیں:

۱- اجتہاد کے دروازے کی بندش اور تعلیم سے اغماض

اسلام کا فلسفۂ قانون عقائد و عبادات کے علاوہ انسان کے جملہ آئینی روابط اور معاملات پر بھی حاوی ہے۔ اور اس کے تمام اصول و قواعد اور ذیلی احکامات ان سب گوشوں پر نافذ ہیں۔ چنانچہ اسی لئے اسلام کے فلسفۂ قانون کے ماہرین بیک وقت متدین اور مقنن ہوتے تھے۔ ایسے لوگ اپنی انہی صفات کی وجہ سے علما کہلاتے تھے۔ اور ان کے مطالعہ و تحقیق کا دائرہ تمام قدیم علوم پر محیط ہوتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلامی فلسفہ قانون کی ترویج نے فکر اسلامی کی تاریخ سازی میں زبردست پارٹ ادا کیا اور اسی نسبت سے اس نے مسلمانوں کی زندگی کے سارے گوشوں کو بھی متاثر کیا۔

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے۔ اسلامی فلسفۂ قانون مختلف ماخذ پر مبنی ہے۔ جن میں کچھ دینی و مذہبی ہیں (یعنی قرآن اور سنت) اور کچھ ایسے ثانوی قسم کے مسلمات ہیں، جنہیں فقہا و علماء کی اکثریت نے صحیح تسلیم کر رکھا ہے (یعنی اجماع[1] اور قیاس[2]) بعض دوسرے مذاہب اسلامی کے لوگ قانون سازی کے لئے کچھ دوسرے ماخذ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ان کو باقی ماندہ فرقے صحیح نہیں سمجھتے، ایسے ماخذ ضرورت وقت، رسم و رواج اور عام اصول انصاف پر مبنی ہیں۔ مثلاً مذہب حنفیہ میں استحسان[3] اور مذہب مالکیہ میں مصالح مرسلہ[4]۔

فقہا نے ان تمام ماخذ کو دلائل شرعیہ قرار دے کر ان کے بارے میں ایک خاص شعبۂ علمی "علم الاصول[5]" کے نام سے قائم کیا ــــ اور ان دلائل و ماخذ کی رو سے انہوں نے پیش آمدہ مسائل کے حل تلاش کرنا شروع کر دیئے، اس قسم کی تمام کوششوں کا نام اجتہاد قرار پایا، اس اجتہاد کے ذریعے نہ صرف نوبنو معاملات کے بارے میں قانونی فیصلے وجود میں آنے لگے، بلکہ یہ مختلف ممالک کی مخصوص ضروریات اور زمانے کے تغیر پذیر حالات کے درمیان اسلامی قانون کے ارتقاء میں ایک زبردست کارفرما عنصر بن کر ظاہر ہوا، چنانچہ اجتہاد کے ذریعے اسلامی فلسفۂ قانون کی وسعت و کشادگی میں خصوصاً عہد عباسیہ کے ابتدائی دور کے اندر جو ترقی نمودار ہوئی، وہ سب کو معلوم ہے۔

ساتویں صدی ہجری میں جب بغداد کی دنیوی شان و شوکت اور دینی وجاہت پر زوال آیا، تو وہاں کی علمی سرگرمیاں بھی مدہم پڑنے لگیں، اور عربوں کی تہذیب بھی آمادۂ زوال ہوگئی، یہ وہ وقت تھا، جب سنی علماء نے متفقہ طور پر اجتہاد کا دروازہ

---

[1] "اجماع" یعنی کسی حکم شرعی پر کسی زمانہ میں مسلمان علماء مجتہدین کا متفق ہو جانا [2] کسی مسئلہ کے بارے میں جب کتاب و سنت اور اجماع امت میں کوئی فیصلہ نہ ملے، تو فقہا اپنی عقل اور رائے کو کام میں لا کر بقید شرائط مخصوص جو حل معلوم کریں۔ اسے قیاس کہتے ہیں [3] جب کسی مسئلہ میں قیاس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو، یعنی قرآن و سنت کا نص یا اجماع تو فقہا نے صریح قیاس کو ترک کر کے زیادہ قوی دلیل کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ اور یہی استحسان کا مفہوم ہے [4] یہ نئی دلیل امام مالکؒ کی ہے۔ جس کا مطلب ہے مصلحت عامہ کا تقاضا۔ امام مالکؒ کے نزدیک جب اصل ماخذ تشریع اسلامی کسی امر کی مصلحت کو واضح نہ کریں تو ہم اس کے بارے میں مصالح عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں۔ [5] وہ علم جس میں قانون سازی کے اصول و ماخذ اور استنباطِ احکام سے بحث ہوتی ہے، علم الاصول کہلاتا ہے۔

ہمیشہ کے لئے بند کر دینے کا فیصلہ کر دیا، اور اپنے لئے سنیوں کے چار معروف مذاہب یعنی فقہ مالکیہ، فقہ شافعیہ، فقہ حنفیہ اور فقہ حنبلیہ کو کافی سمجھ لیا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی فکر کی ترقی کے آگے ایک ناقابل عبور دیوار حائل ہو گئی، اور اسلامی فلسفۂ قانون نیز دیگر علوم اسلامی پر جمود اور تقلید و نقالی کی مہریں لگ گئیں

اس مرحلے پر شیعی علماء نے بجا طور پر اجتہاد کا دروازہ بند کرنے سے انکار کر دیا، کچھ قدیم سنی علماء نے بھی ایسا ہی کیا، جن میں امام تقی الدین ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیم الجوزیؒ شامل ہیں[1]۔ بعد کے زمانہ میں عہد حاضر کے کچھ مقننین، مثلاً محمد بن عبدالوہابؒ، جمال الدین افغانی، اور مفتی محمد عبدہؒ وغیرہ نے بھی ان کا ساتھ دیا، یہ تمام علماء و مقننین اور ان کے دوسرے ہم نوا اہل علم خصوصاً امام شوکانی نے اپنے رسالہ "القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید" میں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے اخذ کردہ دلائل و براہین سے یہ ثابت کیا ہے، کہ اجتہاد کا دروازہ نہ صرف اب تک کھلا ہے، بلکہ اجتہاد اصحاب صلاحیت و اہلیت کے بنیادی فرائض میں داخل ہے۔ اللہ کی ہزار ہزار رحمتیں نازل ہوں امام احمد بن حنبلؒ پر جنہوں نے ایک مرتبہ یہ فرمایا: لا تقلدنی ولا مالکا ولا الشافعی ولا الثوری وخذ من حیث اخذوا۔" یعنی "نہ میری تقلید کرو نہ مالکؒ کی نہ شافعیؒ کی، نہ ثوریؒ کی بلکہ انہیں ماخذوں کو پیش نظر رکھو جو اُن (عظیم شخصیتوں) کے پیش نظر تھے"۔ (یعنی قرآن و حدیث)

اجتہاد کی بندش نے اسلامی فلسفۂ قانون کی ترقی کو جو نقصان پہنچایا، اس کی وجہ سے علامہ ابن قیم الجوزی کے بقول "فقہ اسلامی میں بعض ایسی مشکلات، دقتیں اور لاینحل مسائل پیدا ہو گئے، جو کسی بھی فلسفۂ قانون کے شایانِ شان نہیں کہلا سکتے"۔

حقیقت تو یہ ہے کہ اجتہاد کی بندش اسلامی فلسفۂ قانون کے تمام نظریات و مقاصد کے یکسر خلاف پڑتی ہے، اور تمام اُمت کو ایک مستقل جمود میں مبتلا ہونے اور ترقی و ارتقا سے محروم رہنے پر مجبور کر دیتی ہے، اس کا مطلب دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ اُمت میں فقہائے قدیم کے زمانہ کے اندر جو احوال و ظروف پائے جاتے تھے، وہ بہر حال قیامت تک موجود رہنے چاہئیں اور بعد میں آنے والے لوگوں کو ان کے بنائے ہوئے سانچوں کے مطابق زندگی گذارنے سے سرمو انحراف نہیں کرنا چاہئے۔

اس عظیم نقصان کی تلافی کی صورت بلاشبہ یہی ہو سکتی ہے کہ جس دروازے کو ہمارے قدیم بزرگوں نے بند کر دیا تھا۔ یا اسے بند کرنے کی کوشش کی تھی، اسے ہم پھر سے کھول دیں، ہر وہ شخص جو اجتہاد کا آئینی استحقاق اور صلاحیت رکھتا ہو۔ بلا روک ٹوک یہ فریضہ انجام دے۔ کورانہ تقلید یا فکر و خیال کے جائز ارتقاء پر پابندیاں لگانے سے بڑھ کر اور کوئی غلطی نہیں ہو سکتی، اور راستی کا تقاضا یہی ہے کہ اسلامی فلسفۂ قانون کی تشریح و تعبیر کا حق ہر اہل شخص کو پوری طرح سے دے دیا جائے، تاکہ اسلامی قانون حریتِ فکر سے متمتع ہو کر پھر سے تاریخ میں ایک جاندار قوت بن کر نمودار ہو جائے۔

لیکن یہ ملحوظ رہے کہ اجتہاد کا حق چند قیود و شرائط کے ساتھ ہی کسی کو دیا جا سکتا ہے اور جو شخص بھی یہ کام کرنا

---

[1] ملاحظہ ہو امام ابن قیم کی کتاب اعلام الموقعین عن رب العٰلمین"۔

چاہیے گا۔ اسے بہرحال ان کی پابندی کرنی ہوگی۔ ان قیود و شرائط کی تفصیل اہل علم مصنفین نے مآخذ شریعت اسلامی پر گفتگو کے دوران میں پوری شرح وبسط کے ساتھ پیش کر دی ہے۔ یہاں ان سب کے دہرانے کی گنجائش تو نہیں ہے تاہم اس ضمن میں ایک دو باتیں تحصیل علم کے متعلق ضرور عرض کر دینا چاہتا ہوں۔ کیونکہ علم کی موجودگی نہ صرف اجتہاد کے لئے ضروری ہے۔ بلکہ اس کے بغیر کسی حریت یا آزاد زندگی کا تصور بھی محال ہوگا۔

تحصیل علم کی کوشش ایک مسلمان کے بنیادی فرائض میں داخل ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:۔

وقل رب زدنی علماً (سورہ طٰہٰ) اور کہو کہ اے میرے رب، میرے علم میں اضافہ فرما دے!

حدیث میں آتا ہے:۔

الکلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن حیث وجدھا فھواحق بہا۔ اطلبوا العلم ولو کان بالصین۔ طلب العلم فریضۃ علیٰ کل مسلم ومسلمۃ

دانائی کی بات مومن کی گم شدہ میراث ہے، یہ جہاں بھی ملے، اسی کا حق ہوگا۔ علم حاصل کرو خواہ اس کے لئے تمہیں چین تک ہی کیوں نہ جانا پڑے۔ تحصیل علم کی کوشش ہر مسلمان عورت اور مرد کا فرض ہے۔

لیکن افسوس کہ ان نصوص صریح کے باوجود مسلمانوں نے اپنے اس مقدس فریضہ کی انجام دہی میں غفلت برتنا شروع کر دی جس کا نتیجہ یہ نکلا ہے، کہ سب سے پہلے ان کے اندر جہالت کا مرض پیدا ہوا، اور پھر اس کے ساتھ ہی افلاس اور عام ادبار و تنزل کے عوارض بھی انہیں لاحق ہوگئے۔ اگر مسلمان ان مصائب سے نجات پانا چاہتے ہیں۔ تو تعلیم کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ اور تحصیل علم کا جو فرض اُن پر از روئے شرع عائد ہوتا ہے۔ اسے پوری ذمہ داری سے ادا کرنا چاہیئے۔ صرف اسی ایک طریق سے امت کو موجودہ خواب غفلت سے جگایا جا سکتا ہے۔ اور اسے بنی نوع انسان میں اُس مقام بلند پر سرفراز کیا جا سکتا ہے۔ جس کی وہ دراصل مستحق ہے اور جس کی نوید ان قرآنی آیات میں دی گئی ہے:۔

یرفع اللہ الذین امنو منکم والذین اوتوا العلم درجات (المجادلہ رکوع ۲)

اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو تمہارے اندر صاحب ایمان ہیں اور علم سے بہرہ ور ہیں، بہت بلند درجوں پر فائز کریں گے۔

علم کا رشتہ قرآن کریم نے براہ راست ایمان کے ساتھ قائم کیا ہے۔ کیونکہ ایمان کی عمارت تین ستونوں پر قائم ہے۔ یعنی عقیدہ، تدبّر، اور یقین۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں چیزیں علم، اور سچے علم ہی سے حاصل ہو سکتی ہیں۔

ایک مسلمان، اس وقت تک سچا مومن نہیں ہو سکتا جب تک وہ تعلیم کے امر واجب کو پورا نہیں کرتا، اور پھر نتیجتاً جب تک وہ عقل و تدبر کو کام میں لاکر اپنی ذہنی، روحانی اور طبعی ترقی کا سامان نہیں کر لیتا۔ ایسا کرنے سے ہر مسلمان کورانہ تقلید اور جہل دبے خبری نیز ان کے تمام برے اثرات سے محفوظ و مصئون ہو سکتا ہے۔

۲۔ مشکوک نصوص کی پابندی

۱۔ اسلامی فلسفۂ قانون کے بنیادی مآخذ جس نص صریح پر مشتمل ہیں، اس کے دو اجزاء ہیں۔ پہلا قرآن اور دوسرا سنت، قرآن کریم کو قلم بند کرنے کا کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مکمل ہو گیا تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد

ان کے خلیفہ اوّل حضرت ابوبکر صدیقؓ نے قرآن مجید کو جمع کیا اور اس کے بعد تیسرے خلیفہ حضرت عثمان بن عفانؓ کے عہدِ خلافت میں اسے ایک کتاب کی صورت میں ایک ہی قرأت کے ساتھ مدوّن کیا گیا، اس کے بارے میں مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور فقہی گروہوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسلامی ضابطۂ عدالت کے نصوصِ اصلیہ کا دوسرا جزو سنت ہے، جو مشتمل ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال پر نیز ان امور پر جن کا علم ہو جانے کے بعد آنحضرتؐ نے سکوت اختیار فرمایا ہو، یا اپنی رضامندی کا کسی صورت اظہار فرما دیا ہو۔ اس مأخذ کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا، اور بعض احادیث کے قابلِ اعتماد اور مستند ہونے پر بحث شروع ہو گئی، اس سلسلہ میں پہلا اختلاف تو سنیوں اور شیعوں کے درمیان پیدا ہوا، لیکن بعد میں سنی حضرات بھی اہلِ حدیث اور اہل الرائے کے دو گروہوں میں بٹ گئے، اور ہر گروہ نے دوسرے گروہ کی غلط قرار دی ہوئی حدیثوں کو درست تسلیم کرنا شروع کر دیا۔

یہ اختلاف جس بنا پر پیدا ہوا، وہ یہ حقیقت تھی کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی مانند سنّت کو ضبطِ تحریر میں لانے کا کوئی حکم نہیں دیا بلکہ اُلٹا انہوں نے لوگوں کو اس بات سے یہ کہہ کر منع فرمایا تھا کہ:

لاتکتبوا عنّی ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ وحدثوا عنی ولاحرج

میری باتیں نہ لکھو اور جس شخص نے قرآن کے علاوہ میری اور باتیں لکھی ہیں، وہ انہیں مٹا دے ہاں! اگر میری طرف سے حدیث بیان کرو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

[صحیح مسلم، جلد ہشتم ص ۲۲۹]

اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے احادیث جمع کرنے سے منع کر دیا تھا، کہ کہیں لوگ احادیث کے انہماک میں قرآن کو نہ ترک کر دیں۔

تاہم اس حوصلہ شکنی کے باوجود، بناوٹی احادیث کثیر تعداد میں اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں شامل کر کے پیش کی جاتی رہیں، ایسی احادیث گھڑنے سے واضعین کا مقصد یا تو کسی مخصوص طرزِ عمل کے لئے سندِ جواز فراہم کرنا ہوتا تھا۔ یا کسی سیاسی اور مذہبی فرقہ کی تائید اس سے مقصود ہوتی تھی، یا پھر محض داستان گوئی کے جذبہ کی تسکین کی خاطر یہ کام کیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں کچھ اور مقاصد بھی ان لوگوں کے پیشِ نظر ہوتے تھے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ ایک تو احادیث کی تعداد میں ایک ناقابلِ بیان اضافہ ہو گیا، دوسرے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض ایسی احادیث بھی منسوب کی جانے لگیں، جو عقل اور استدلال کے تقاضوں کے سامنے لمحہ بھر کے لئے بھی نہیں ٹھہر سکتی تھیں۔

اس صورتِ حال کے پیش آنے پر مسلمان فقہا نے ساری احادیث کا ایک گہرا جائزہ لینا شروع کر دیا، اور اس مقصد کے لئے انہوں نے محنتِ شاقہ کے بعد چند ایسے فنی اور عقلی قواعد کی بنا ڈالی، جن کے ذریعے کسی حدیث کی صحت یا عدمِ صحت کا فیصلہ کیا جا سکے۔ ان قواعد نے بالآخر ایک نیا علم، علم مصطلحات الحدیث (یعنی حدیث پر نقد و تبصرہ یا جرح و تعدیل کرنے کا فن) ایجاد کیا، ساتھ ہی بہت بلند پایہ مصنفین نے اپنی تحریروں میں جا بجا لوگوں کو مصنوعی احادیث سے بچنے کے لئے پورے زور شور سے خبردار کرنا شروع کر دیا، ان ساری مساعی کے بعد آخر کار ایک ایسا وقت آ گیا، جب فقہا نے پورے اتفاقِ رائے سے بعض احادیث کے صحیح اور بعض کے غلط ہونے کا متعین طور پر فیصلہ دے دیا۔

جدید طرزِ فکر کے علماء مقننین، مثلاً امام ابن تیمیہ اور مفتی محمد عبدہٗ نے بھی اس صورتِ حال کے خلاف بغاوت اختیار کی

اور انہوں نے تشریعی اصولوں اور عقل و استدلال کی روشنی میں احادیث کو جانچنا اور پرکھنا شروع کر دیا۔ اس سلسلہ میں انہوں نے بعض ایسی احادیث کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جن کو امام بخاریؒ جیسے عظیم محدث درست قرار دے چکے تھے۔[1]

اس ضمن میں مثال کے طور پر یہ حدیث ملاحظہ ہو کہ "جس نے کسی روز ناشتہ کے طور پر سات کھجوریں کھا لیں، اُس روز کسی جادو یا زہر کا کوئی اثر نہ ہوگا"[2]۔ ظاہر ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ روزمرہ کے عملی مشاہدہ اور سائنٹفک اصولوں کے یکسر خلاف ہے۔[3]

مندرجہ بالا حدیث کے مانند ہزاروں ہی ایسی احادیث ہیں جو سنتِ رسول مقبول میں جعلسازی اور بناوٹ یا کسی غلطی اور کوتاہی کے باعث شامل ہو گئیں، اور جنہیں جمہور مسلمین کی اکثریت نے اپنا جزو ایمان بنا لیا، پھر یہ موضوع احادیث اسی بنا پر اسلامی قانون میں بھی داخل ہو گئیں، اور بالآخر امت کے زوال اور تنزل کا ایک سبب بنیں

اس خرابی کا علاج بالکل ظاہر ہے، اور ہمارے اپنے ہی بس کی بات ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہمیں تمام موضوع احادیث کو یک قلم نصوص شرعیہ سے خارج کر دینا چاہیئے، اور صرف انہی احادیث کو باقی رکھنا چاہیئے۔ جو تمام معروف مذاہب اسلام کے فقہا کے نزدیک متفق علیہ ہیں۔ مزید احادیث کو صرف اسی صورت میں تسلیم کیا جانا چاہیئے اگر وہ عقل کے فیصلہ کے مطابق ہوں اور اُن شرائط کو بھی پورا کریں۔ جو شریعت کے ماخذ کے علم یعنی "علم الاصول" میں مشاہیر مقننین نے طے کر دی ہیں۔ احادیث کی جانچ کے لئے یہی وہ کسوٹی ہے، جس پر بہت سے فقہا کا عمل رہا۔ مثلاً امام تقی الدین ابن تیمیہؒ کا ارشاد ہے کہ "شریعت اسلامی کی صحیح روایت ہمیشہ عقلی فیصلہ کے مطابق ہوتی ہے"[4]۔ یہ کسوٹی بلاشبہ ایک صحیح اور لائق اعتماد شئے ہے، اور اس کے استعمال سے اُس خرابی کا پوری طرح سے سدباب ہو سکتا ہے جس کی سمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بالفاظ ذیل اشارہ فرمایا تھا۔

سیکون فی آخر امتی اناس یحدثونکم مالم تسمعوا انتم ولا اٰباؤکم فایاھم (صحیح مسلم جزو اول صفحہ ۹)

میری امت کے آخری زمانے میں ایسے لوگ ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جو نہ تم نے سنی ہوں گی نہ تمہارے آباؤاجداد نے۔ پس ایسی حدیثوں سے بچنا۔

اس ارشاد نبوی کے متعلق امت کے جدید مصلحین کا فرض ہے کہ وہ ان غلطیوں جعلسازیوں اور کذب بیانیوں کا پردہ چاک کریں، جو بعض موضوع حدیثوں کی شکل میں اب تک موجود ہیں۔ انہیں چاہیئے کہ وُہ ان تمام بناوٹی احادیث کو فقہ سے خارج کر دیں جو اسلام کے تشریعی نصوص اور اصولوں سے کوئی مطابقت نہیں رکھتیں، یا وہ علم اصول الفقہ (یعنی شریعت کے بنیادی قانونی ماخذ کے علم) کے قواعد کے خلاف نظر آتی ہیں۔ یا عقل اور استدلال کے تقاضوں پر پورا نہیں اترتیں، کیونکہ اسلامی فلسفۂ قانون کی

---

[1] ملاحظہ ہو رسالہ المنار قاہرہ بابت ۱۳۴۷ھ صفحات ۵۰۷ تا ۵۱۶ نیز ملاحظہ ہو کتاب یسرالاسلام واصول التشریع العام از علامہ محمد رشید رضا مصری۔ مطبوعہ مصر در ۱۹۲۸ء

[2] ملاحظہ ہو "شرح عینی" جلد ۱۳ صفحہ ۷۱

[3] ملاحظہ ہو مضمون ڈاکٹر محمد ابن مطبوعہ رسالہ "الوحی" قاہرہ بابت سال ۱۹۵۲ء شمارہ ۲ صفحہ ۳

[4] ملاحظہ ہو کتاب الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدنیۃ۔ از شیخ محمد عبدہؒ مطبوعہ مصر ۱۳۲۵ھ صفحہ ۵۶۔

جزئیات کی بنیاد دراصل ان ہی تین امور پر ہے[1]

۳۔ رسم ورواج اور فروعات کی پابندی

اسلامی فلسفۂ قانون کی جزئیات کی بنیاد نصوصِ شریعہ کی نسبت زیادہ تر فقہا کی تشریح وتعبیر پر قائم ہے۔ نصوصِ شریعہ چند بنیادی اصولوں اور کچھ ہمہ گیر قواعد کی تشکیل کرکے ہی رہ جاتے ہیں، جبکہ اسلامی قانون کی جزئیات اور تفاصیل کی بنا، فقہا کی طرف سے پیش کردہ، اجماع، قیاس یا دیگر قانونی ماخذ پر قائم ہوتی ہے۔ یہ تفاصیل اور جزئیات آج ہمیں اسلام کی قانونی کتب کے ایک بہت بڑے ذخیرے اور بے حد ضخیم مجموعوں کی شکل میں ملتی ہیں، چنانچہ ان کی تحقیق اور چھان بین کا کام انسان سے ایک لمبے عرصے اور زبردست محنت کا تقاضا کرتا ہے۔

مزید براں تفاصیل اور جزئیات پر مشتمل اس عظیم ذخیرہ کتب میں زیادہ تر چند عام اصولوں کا ذکر ہی ملتا ہے اور مسلسل تقلید کے باعث ان کا نقطۂ نظر اکثر غلو آمیز اور پابند رسمیات نظر آتا ہے، جو شریعت کے مصادر اصلیہ کے ساتھ ہرگز کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ بعد کے زمانے کے کچھ فقہا نے ان کتابوں کے متعلق ایک کورانہ تقلید کا مظاہرہ کرتے ہوئے، انہیں پوری طرح واجب التعمیل سمجھ لیا، اور ان کے متعلق علم شریعت کے بنیادی ماخذوں کی روشنی میں کسی جرح وتعدیل یا عقل واستدلال کی کسوٹی پر ان کے احکامات کی جانچ پرکھ کو مطلق روا نہ رکھا، نتیجہ اس کا یہ ہوا، کہ اسلامی فلسفۂ قانون کی بنیاد پر اُن کی تفاصیل کا راج قائم ہوگیا، اور اس کے جوہر اصلی پر ہیئت کا غلبہ ہوگیا، اور بالآخر دوسرے اسباب کے ساتھ مل کر یہ صورت حال بھی اسلامی کلچر کے زوال کا باعث بنی۔

اس چیز کی ایک مثال کے طور پر اسلامی قانون کی رو سے معاہدات میں نیت کا مسئلہ پیش کیا جا سکتا ہے، خلافت عثمانیہ کے دیوانی ضوابط کے مشہور مجموعہ "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" کی دفعہ ۳ کے مطابق معاہدات اور ٹھیکوں کے معاملات میں الفاظ اور فقرات کی بجائے ان کے مقاصد اور معانی کو زیادہ ملحوظ رکھنا چاہیے۔[2] یہ اصول دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے اخذ کیا

---

[1] یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ شریعت جس عقل کو کسوٹی مانتی ہے وہ عقل سلیم ہے نہ کہ ہر کس وناکس کی عقل۔ اگر ایک شخص بلا کسی دلیل شرعی کے یہ کہتا ہے کہ فلاں بات تو میری عقل میں نہیں آتی تو محض اس کے اس ارشاد کی بنا پر ہم اس بات کو رد نہیں کریں گے۔ اس سلسلہ میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے (ان فاضل مقالہ نگار نے موضوع زیر بحث کے اس جز سے بحث نہیں کی ہے۔ پھر یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ احادیث مختلف قسم کی ہیں۔ کچھ وہ احادیث ہیں جو قانونی نوعیت کی ہیں اور ان کے سلسلہ میں ہمیں فقہا کے مقرر کردہ اصولوں کو پوری طرح ملحوظ رکھنا ہوگا۔ لیکن ایک بڑی تعداد ایسی احادیث کی ہے جو تعلیمی ہیں۔ یہ احادیث اخلاقی مواعظ پر مشتمل ہیں اور ان کیلئے جانچ اور پرکھ کے وہ اصول اختیار نہیں کئے جائیں گے جو قانونی اہمیت والی احادیث کے لئے ہوں گے۔ ان مسائل پر آخری رائے قائم کرنے کے لئے تمام پہلوؤں پر غور ضروری ہے۔

ایڈیٹر

[2] العبرۃ فی العقود للمقاصد والمعانی لا للالفاظ والمبانی [مجلہ کے اصل الفاظ]

گیا ہے کہ "اعمال کا انحصار انسان کی نیت پر ہے ہر شخص کو وہی کچھ ملتا ہے جو اس کی نیت ہوتی ہے[1]" (او کما قال) اس کی وضاحت فرماتے ہوئے امام ابن قیم الجوزی فرماتے ہیں "معاہدوں[2] ٹھیکوں اور اس قسم کے دوسرے معاملات میں اصل اہمیت ان کے مقاصد اور معانی کو دی جانی چاہئے۔ نہ کہ ان کے الفاظ اور جملوں کو۔ ایسے معاملات کی اصل روح فریقین کی نیت ہوتی ہے، اس کی رُو سے اُن کے جواز یا عدم جواز کا کوئی فیصلہ کیا جاسکتا ہے، لہٰذا معاملات میں ارادے اور نیت کا اعتبار ہے، نہ کہ ظاہری الفاظ کا، کیونکہ الفاظ محض ایک ذریعہ ہیں، اور مقصد وارادہ اصل شے ہے[3]"۔

تاہم اس واضح بنیادی اصول کی موجودگی کے باوصف فقہا نے الفاظ اور ان کی مختلف ہیئت وتراکیب کی تشریح وتعبیر کا کام شروع کر دیا، انہوں نے استعمال الفاظ کے لئے چند ضابطے مقرر کئے، اور بعض مخصوص ارادوں اور مقاصد کے اظہار کے لئے کچھ مخصوص الفاظ متعین فرمائے، نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ یہ تفاصیل وجزئیات بھی ایک روز بنیادی اصولوں میں شمار کی جانے لگیں، اور یوں مذکورہ بالا اصل قانون کی حقیقت مسخ ہو کر رہ گئی۔

اسی قسم کی ایک اور مثال ٹھیکوں اور معاہدوں کی شرائط کا مسئلہ ہے۔ ان معاملات میں بنیادی طور پر تو فریقین کو پوری آزادی حاصل ہے۔ دوسرے الفاظ میں اسلامی فلسفۂ قانون کی رُو سے لوگوں کو باہمی ٹھیکے دینے یا لینے اور معاہدے کرنے کی عام اجازت ہے۔ الّا یہ کہ ان کے متعلق کوئی امر خاص مانع ہو، بدیں وجہ معاہدہ کے فریقین کو اس بات کا پورا حق حاصل ہے، کہ وہ اپنے لئے جو شرائط چاہیں قبول کرلیں، اور اس معاملہ میں صرف ان امور سے ہی اجتناب روا رکھیں جن کے متعلق قانون کی صریح ممانعت موجود ہو، یہ اصول تمام سرکردہ اور مستند فقہا کی طرف سے تسلیم کیا جاچکا ہے، چنانچہ امام ابن قیم الجوزی اس سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ وہ تمام ٹھیکے اور معاہدے جن کی ممانعت صراحت کے ساتھ وارد نہیں ہوئی ہے۔ مع اپنی شرائط کے جائز قرار پاتے ہیں[4]"۔

لیکن اس کے باوجود کئی مذاہب اسلام کے فقہا خصوصاً اہل احناف نے اپنی کتابوں میں بڑے لمبے چوڑے الواب کے ذریعے وہ تفاصیل مرتب کردیں، جنہوں نے اجاروں اور معاہدوں کی شرائط کو ایک محدود دائرہ جواز میں مقید کر کے رکھ دیا، اور یوں نظر آنے لگا، جیسے اسلامی فلسفۂ قانون کے اس بنیادی اصول میں کوئی صداقت نہیں ہے کہ فریقین معاہدہ کو اپنے معاہدہ کی شرائط طے کرنے کے لئے پوری آزادی حاصل ہے۔

اس طرح سے فقہا نے رسم ورواج اور فروعات کو اصل قانون کا درجہ دے کر اپنا بہت سا وقت مسائل خفیفہ کی بحث کے نذر کردیا، اور معاہدہ ومعاملات کی آزادی کا بنیادی اصول فراموش کر بیٹھے نتیجۃً انہیں لوگوں کے بہت سے معاہدات اور ٹھیکے وغیرہ کالعدم قرار دینے پڑے، حالانکہ اصولاً یہ بالکل جائز اور درست تھے۔

---

[1] انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرء مانوی (صحیح بخاری)

[2] اعلام الموقعین جزء ثالث صفحہ ۸۲ - ۸۳

[3] اعلام الموقعین جزء ثالث صفحہ ۸۲ - ۸۳

[4] دیکھئے اعلام الموقعین جزء اول صفحہ ۲۲۹

ایک اور مثال جس کے ذریعے قانون کے بنیادی اصولوں اور اس کی غایت اصلی کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے رسم و رواج اور فروعات کی غلط قسم کی پابندی اختیار کرنے کی خرابیاں واضح ہوتی ہیں۔ وضو کا مسئلہ ہے۔ وضو کا بنیادی مقصد اور اصول قرآن کریم میں ان الفاظ کے اندر بیان کیا گیا ہے۔

یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین ...... ما یرید اللّٰہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم ولیتم نعمتہٗ علیکم (سورۃ مائدہ)

اے ایمان والو جب نماز کے لئے اٹھو، تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھو ڈالو، پھر سر پر مسح کرو، اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں تک دھوؤ ...... اللہ تعالیٰ تمہیں کسی تکلیف میں مبتلا تو نہیں کرنا چاہتا۔ ہاں وہ تمہیں پاک اور صاف دیکھنا چاہتا ہے، تاکہ تم پر اپنی رحمت کا اتمام کر سکے۔ سورۃ ۵ آیت ۶)

ان آیات کے پیش نظر یہ واضح ہے کہ وضو کا اصل مقصد صفائی، طہارت اور پاکیزگی ہے جس کا معیار عقل سلیم، تجربہ اور عمل کے ذریعے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اس موضوع پر غالباً ابن رشد کا یہ قول پورے طرح کفایت کرتا ہے، کہ "ہر وہ پانی جسے طبع انسانی پینے سے انکار نہ کرے۔ وضو کے لئے استعمال ہو سکتا ہے[1]۔"

لیکن فقہاء نے اس پر اکتفا نہیں کی، انہوں نے موضوع کے گہرے تجزیہ و تحلیل کے بعد بڑی کدو کاوش سے لمبی چوڑی جزئی تفصیلات مرتب کیں، اور احکام عبادات کے مجموعے مدوّن کرنے سے پہلے انہوں نے خاصی طول بیانی کے ساتھ یہ واضح کرنے کی کوشش کی، کہ کون سا پانی صفتِ تطہیر رکھتا ہے۔ کون سا پاک ہے؟ اور کون سا ناپاک؟ پھر کون سی اشیاء پاک ہیں اور کون سی ناپاک؟ اس موضوع پر سینکڑوں بلکہ ہزاروں صفحے لکھے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اختلافات نے بھی ساتھ ہی سر اٹھا لیا۔ ادھر طوالت تحریر کی وجہ سے وہ اپنے اصل مدعا و مقصود سے بھی ہٹتے چلے گئے۔ اور قارئین کے لئے ان کے نتائج فکر و تحقیق کو سمیٹنا اور سمجھنا ایک سخت دشوار اور لاحاصل کام بن کر رہ گیا، اُن کی کتابیں پڑھتے وقت انسان یوں محسوس کرتا ہے۔ جیسے دین اور عبادات کی بنیاد یہی جزئیات و فروعات ہیں۔ پھر ان کتابوں کے بیشتر مضامین عقل اور استدلال سے بھی متصادم نظر آتے ہیں۔ اور اکثر اوقات اپنے موضوع کے اصل مقصد یعنی صفائی اور پاکیزگی کے ساتھ ان کا کوئی ربط محسوس نہیں ہوتا، اگر اس مقصد اصلی کو بنیاد مان کر انسانی عقل اور سائنس کو جزئیات مرتب کرنے میں آزاد چھوڑ دیا جاتا تو بہت مناسب ہوتا۔ مسلمان آج جس دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں، اس کے اندر وقت کو سونے سے زیادہ قیمتی سمجھا جاتا ہے، اور بقائے حیات نیز کامیابی اور کامرانی کے لئے جدید سائنس کا علم ضروری قرار پاتا ہے، لہٰذا یہ بات از حد غیر معقول ہو گی کہ وہ اپنی حیاتِ عزیز کا کثیر حصہ اپنے پیش رو مقننین کی اخذ کردہ تفصیلات و مصطلحات کو خاص انہی طریقوں کے مطابق سمجھنے اور جاری رکھنے میں صرف کر دیں

مذکورہ بالا امثال و نظائر اور اسی قسم کی دیگر تمثیلات سے ہمیں جو نتیجہ نکالنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ فقہ میں جزئیات

---

[1] بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد جز اول صفحہ ۲۰
"بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد"۔

فروعات، اور رسم ورواج کی پابندی کی وجہ سے ہمارے ہاں فکر وخیال کا غلو پیدا ہوا۔ اسلامی تعلیمات کا کثیر حصّہ ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو کر رہ گیا۔ اور سان میں سے جو تعلیمات ہم نے اختیار کیں، ان کی صورت بھی بالآخر مسخ ہو کر رہ گئی، چنانچہ یہ ساری باتیں ہمارے لئے زوال کا پیغام بن کر آئیں، اور دوسرے اسباب کے ساتھ مل کر ہمارے موجودہ انحطاط کو پیدا کرنے کا سبب بنیں۔

اس صورت حال کی اصلاح کے لئے یہ لازم آتا ہے۔ کہ مسلمان ایک بار پھر سے اپنے کلچر اور قوانین کے بنیادی مآخذ کی جانب رجوع کریں۔ اور ہر وہ قانونی فیصلہ یا بیان اور رائے یا توجیہ جس نے ان بنیادی مآخذ اور اصولوں کو ایک تاریک سائے کی مانند ڈھانپ رکھا ہے۔ اُسے مع اُس کی طول طویل جزئیات اور فروعات کے اپنے فلسفۂ قانون سے یک قلم محو کردیں، تاکہ اسلامی نظریات کی ضوفشانی ایک بار پھر قرنِ اول کی سی آب وتاب کے ساتھ صفحۂ ہستی پر جلوہ گر ہو جائے۔

۴۔ فرقہ وارانہ تعصبات

مسلمانوں کو شروع ہی سے اسلامی فلسفۂ قانون کی تشریح وتعبیر میں جو آزادیِ رائے حاصل تھی، اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ ان کے اندر بہت سے مختلف فکری نظام یا مذاہب ومسالک عالم وجود میں آگئے۔ یہ گروہ سب سے پہلے سنیوں اور شیعوں کے مابین اختلاف رائے پیدا ہو جانے کی وجہ سے ظہور میں آئے۔ سنیوں کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلافت کا حق پہلے حضرت ابوبکر صدیقؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ اور اس کے بعد حضرت علیؓ کو پہنچتا ہے، لیکن شیعوں کے نزدیک یہ حق دوسرے تینوں خلفاء سے زیادہ حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کو پہنچتا ہے اور وہی وصالِ نبوی کے بعد اسلام کے پہلے خلیفہ قرار پاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ سنیوں اور شیعوں کا یہ اختلاف خالصتاً سیاسی نوعیت کا ہے۔ اُدھر کچھ عرصہ کے بعد سنی بھی دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ ایک وہ جو عراق میں تھے۔ اور اہل الرائے کہلاتے تھے۔ ان کے امام حضرت ابوحنیفہؒ ہوئے جن کے نزدیک صرف چند احادیث ہی قابل اعتماد تھیں، اور باقی سب پر فقہی وآئینی نقطۂ نگاہ سے جرح وتعدیل کی جاسکتی تھی، دوسرا گروہ جو حجاز میں تھا اہل حدیث کہلایا ان کے امام حضرت مالک بن انسؒ تھے، یہ سنت کے زبردست مقلدین میں سے تھے۔ اور حدیث کی تاویل وتعدیل سے اجتناب کرتے تھے۔

جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، ان دو گروہوں کے اندر بھی پے درپے کئی اور فرقے نمودار ہوتے چلے گئے۔ اب سنیوں کے اندر چار گروہ سب سے نمایاں اور ممتاز ہو گئے جو اپنے اماموں کی نسبت سے حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی کے ناموں سے موسوم ہوئے۔ شیعوں کے بڑے بڑے فرقے تین قرار پائے، یعنی امامیہ، زیدیہ[1] اور اسمٰعیلیہ۔ ہم اس موقعہ پر ان سب فرقوں کے عقائد ونظریات کی تفاصیل میں نہیں جانا چاہتے۔ کیونکہ یہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ہم صرف ان اسباب کا سراغ چلانے کی کوشش کریں گے جن کی بنا پر ان مختلف

---

[1] شیعوں کا ایک اعتدال پسند گروہ۔ یہاں الاستاد صبحی محمصانی سے سہو ہوا ہے۔ حدیث کے بارے میں امام ابوحنیفہ کے موقف کی وہ صحیح وضاحت نہیں کرسکے ہیں۔ نیز دونوں مکاتیبِ فکر کا بنیادی فرق بھی صرف اس ایک مسئلہ کی بنا پر نہیں تھا۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ابوحنیفہ از پروفیسر ابوزہرہ، امام اعظم (حصہ دوم) از مولانا شبلی نعمانی۔

گروہوں کے مابین اختلاف آراء ظہور میں آیا۔ ہمارے نزدیک اس اختلاف کے موٹے موٹے اسباب پانچ ہیں۔

۱۔ قرآن کی بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف

مثلاً ذیل کی ایک قرآنی آیت ملاحظہ ہو:۔

ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف — اور دستور کے موافق عورتوں کا بھی حق ہے جیسا کہ ان پر حق ہے

یہ آیت علامہ ابن حزم اور مذہب ظاہری[1] کے دوسرے مقلدین کی جانب سے اس نظریہ کی تائید میں پیش کی گئی کہ متمول بیوی پر اس کے تنگ دست شوہر کا نان ونفقہ واجب ہے۔ لیکن دوسرے مذاہب کے فقہاء ان کی اس رائے کو صحیح نہیں سمجھتے۔ اور اس بات کو ماننے کے لئے مطلقاً تیار نہیں ہیں کہ بیوی کو کسی بھی حالت میں شوہر کا نان ونفقہ ادا کرنا چاہئے۔

اس ضمن میں ایک اور مثال اس معاملہ کی پیش کی جا سکتی ہے، جب کوئی شخص کسی دوسرے کا کوئی قرض بلا طلب ادا کردے، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ایسے شخص کو اس بات کا حق پہنچتا ہے۔ کہ وہ مقروض سے اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ کرے۔ اپنے استدلال کی بنیاد وہ اس قرآنی آیت پر رکھتے ہیں کہ:۔

ھل جزاء الاحسان الا الاحسان (۵۵ : ۶۰) (آخر بھلائی کا بدلہ بھلائی کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے؟)

لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ ان کے اس نظریے کو درست تسلیم نہیں کرتے، ان کے خیال میں ایسا شخص چونکہ دوسرے کا قرض خالصتاً اپنی مرضی اور خواہش سے ادا کرے گا، لہذا اسے اصل مقروض سے کسی رقم کے مطالبے کا حق نہیں ہوگا۔

۲۔ بعض احادیث کی صحت کے بارے میں فقہا کا اختلاف

مثلاً سنی فقہا نے کسی وارث کے حق میں کوئی وصیت کرنے کی ممانعت کردی، اور اس کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث پر رکھی کہ دوسرے ورثا کی رضامندی حاصل کئے بغیر کسی خاص وارث کے حق میں کوئی وصیت نہیں کی جا سکتی۔" (او کما قال) لیکن شیعوں نے اس حدیث کی صحت کو تسلیم کرنے سے انکار کردیا، اور اس قسم کی ہر وصیت کو جائز قرار دیا۔

۳۔ بعض احادیث کی تفہیم وتاویل کے بارے میں فقہا کا اختلاف

مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ اپنی کوئی شے فروخت کردے، تو کیا ایک دوسرے سے رخصت ہونے سے پہلے کسی شخص کو اپنے ارادہ کے بدل دینے کا اختیار حاصل ہے؟ اس بارے میں ایک حدیث یوں روشنی ڈالتی ہے:"کسی بھی بیع کے فریقین

---

[1] اس کی بنیاد داؤد سلیمان ظاہری نے رکھی تھی۔ اس مذہب والوں کے ہاں قرآن وحدیث کے ظاہری معنوں پر عمل ہوتا ہے اور یہ اسی لئے ظاہری کہلاتا ہے۔ اس مذہب میں اجماع بھی اس وقت تک لائق استدلال نہیں جب تک اس پر تمام علماء امت کا اتفاق نہ ہو۔ اور یہ قیاس کے قائل ہیں۔ جب تک اس کی بنیاد کسی نص قطعی پر نہ ہو۔ یہ مذہب آٹھویں صدی ہجری میں بالکل ختم ہوگیا۔ المحلی فی فروع الفقہ الظاہری ابن حزم جزو دہم شمارہ ۱۹۳۰ء

کو تفریق سے پہلے سودا فسخ کر دینے کا حق حاصل ہے۔" (او کما قال) لیکن فقہا اس حدیث کا مطلب سمجھنے میں اختلاف کا شکار ہو گئے۔ امام شافعیؒ، امام حنبلؒ اور امام اوزاعیؒ کا خیال ہے کہ یہاں فریقین کی تفریق سے مراد ان کی جسمانی جدائی ہے۔ لہٰذا سودے کے سلسلہ کی ملاقات ختم ہونے سے پہلے ہر فریق کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی بھی وقت سودے کی تنسیخ کا اعلان کر دے اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا یہ خیال ہے کہ حدیث کے الفاظ کا منشا فریقین کے رخصتی الفاظ ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک سودا کے باقاعدہ طور پر طے ہو جانے کی صورت میں فریقین میں سے کوئی ایک فریق بعد میں اس کی تنسیخ کا حق نہیں رکھتا، خواہ ابھی تک دونوں فریق مقامِ بیع پر کیوں نہ بدستور موجود ہوں، چنانچہ حدیث کی تعبیر کا یہ اختلاف بالآخر قانونی فیصلوں کے اختلاف پر منتج ہوا۔

۴۔ بعض تشریعی ماخذ کو تسلیم کرنے میں اختلاف

یہ اختلاف سب سے پہلے فقہا کے درمیان قیاس کے مسئلہ پر پیدا ہوا۔ بعض فقہا نے اسے ایک تشریعی ماخذ تسلیم کرنے سے کلیۃً انکار کر دیا، لیکن بعض نے اس کے جواز پر بے حد اصرار سے کام لیا، بعد ازیں کچھ تشریعی ماخذ کو درست تسلیم کرنے کے سلسلہ میں بھی اختلافات رونما ہوئے، مثلاً مالکیوں نے اہل مدینہ کے افعال اور "مصالح مرسلہ" کو بھی ان ماخذ میں شامل کر دیا، اُدھر حنفیوں نے استحسان کو اور شافعیوں اور نیز امامیوں نے استصحاب حال[1] کو بھی اسلامی فلسفۂ قانون کے ماخذ قرار دے دیا۔

اہل احناف کے فقہا نے "بیع الوفا" کو جائز قرار دیا ہے، جس میں فروخت کنندہ خریدار کو فروخت کردہ چیز کی واپسی پر اس کی قیمت ادا کرنے کا پابند ہوتا ہے۔ یہ جواز ضرورت عامہ کو مدّ نظر رکھ کر دیا گیا ہے، لیکن اس ضمن میں اہل احناف نے قیاس کے وجوب و شرائط کے یکسر خلاف جا کر صرف استحسان کے اصولوں کی پیروی کی وجو اس مسلک کی ایک خاص چیز ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرزِ عمل نے بھی دیگر فقہا کے لئے خاصا سامان اختلاف فراہم کر دیا۔

۵۔ ایک ہی مسلک کے فقہا کا بعض عملی قضایا کے فیصلوں میں اختلاف

مثلاً امام ابو حنیفہؒ نے اس بات کو جائز قرار نہیں دیا، کہ کسی اسراف پسند خرّاچ شخص پر حکومت کی طرف سے کوئی قدغن عائد کی جائے کیونکہ اُن کے نزدیک ایسی بندش سے گویا اس شخص کی انفرادی آزادی پر ایک حملہ متصور ہوگی، جو اس کے مال و دولت یا جائداد کے مقابلہ میں بہرحال زیادہ قابلِ رفعت چیز ہے[2]۔ لیکن اُن کے دو عظیم شاگردوں یعنی امام ابو یوسفؒ اور محمد ابن الحسنؒ نے اس بندش کو دوسرے

---

[1] "استصحاب یا استصحاب الحال" ایسی دلیل ہے۔ جو اس وقت کام آتی ہے جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو جیسے فقہا کے درمیان اس بات پر اختلاف ہو جائے کہ فلاں دستوری ضابطہ یا پیمانہ جو اُن کے زمانے میں مروج ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھا یا نہیں، تو استصحاب کی رو سے اس کا فیصلہ ایجاب میں ہوگا، تا وقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔ امام شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کے اکثر مقلدین اور شیعہ امامیہ حضرات خاص طور پر اس طریق استدلال کے قائل ہیں۔

[2] دیکھئے البدائع جلد ہفتم صفحہ ۱۷۰، نیز المبسوط جلد ۲۴ صفحہ ۱۵۷۔

فقہا کی تائید میں بین جائز اور درست قرار دیا ہے، اور اس ضمن میں خاصا فقہی اور قانونی استدلال بھی پیش کیا ہے۔

ان اختلافات کے سرسری مطالعہ سے یہ صاف اندازہ ہوجاتا ہے، کہ یہ زیادہ تر فروعی معاملات کے متعلق ظہور پذیر ہوئے ورنہ جہاں تک بنیادی تشریعی اصولوں کا تعلق ہے، ان کے بارے میں بحیثیت مجموعی اتفاق رائے ہی پایا جاتا ہے۔

ان اختلافات کا فائدہ تو یہ ہوا کہ انہوں نے اسلام کے فلسفۂ قانون میں ایک لچک پیدا کر دی اور اس طرح یہ سب کچھ عام لوگوں کے لئے آسانی کا موجب ہوا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، کہ امت کا اختلاف اس کے لئے باعث رحمت ہوگا (او کما قال) چنانچہ یہ شاید اس کا نتیجہ تھا کہ سلطنت عثمانیہ نے جب اپنا سرکاری آئینی ضابطہ مرتب کیا تو اگرچہ وہ بنیادی طور پر مسلک احناف پر مبنی تھا، تاہم اس کے اندر انہوں نے دوسرے مذاہب کے فقہاء کی طے کردہ بعض جزئیات بھی برضا و رغبت شامل کرلیں۔

خاص طور پر عائلی معاملات میں انہوں نے زیادہ تر دوسرے مذاہب ہی کی پیروی اختیار کی۔ مثلاً انہوں نے اس بات کو تسلیم کرلیا کہ میاں بیوی کے درمیان جھگڑا یا اختلاف پیدا ہو جانے کی صورت میں قاضی اُن کی تفریق کا حکم دے سکتا ہے، حالانکہ یہ مسلک مالکیوں کا تھا، اسی طرح انہوں نے شیعوں کے اس مسلک کو بھی اپنے ہاں قانونی طور پر نافذ کر دیا۔ کہ نشے یا تشدد کے دوران میں حاصل کی ہوئی طلاق جائز نہ ہوگی، مصر میں بھی آج کل اسی پر عمل کیا جاتا ہے، یہاں کی حکومت کا قانون کسی ایک مسلک کی بجائے بہت سے مذاہب اور مسالک کی آراء سے تیار شدہ ہے، خاص طور پر وراثت، وصایا اور اوقاف کے بارے میں قواعد کی تشکیل کرتے وقت انہوں نے بیک وقت کئی مختلف فقہی نظریات سے فائدہ اٹھایا ہے۔

تاہم ان فوائد کے ساتھ ساتھ فقہا کے اس اختلاف کے کچھ نقصانات بھی قدرتاً رونما ہوئے، ان میں سے سب سے بڑا نقصان فرقہ وارانہ تعصبات کی پیدائش کا ہے جس نے آگے چل کر امت کے مختلف گروہوں کے درمیان باقاعدہ خصومت، عداوت، اور نفرت کی شکل اختیار کر لی، بعد کے زمانہ میں مختلف فقہی مذاہب کو جو پیروکار میسر آئے۔ وہ بیشتر حد تک ان کے نسلی اور رسمی پیروکار تھے، اور کسی عقل و استدلال سے مسخر ہو کر انہوں نے یہ مذاہب قبول نہیں کئے تھے، چنانچہ انہوں نے اپنے فقہی مذہب اور اس کے اعاظم رجال کے حق میں بڑا غلو آمیز اور متشددانہ رویہ اختیار کیا۔ اور اپنے مخالفین پر تلخ سے تلخ تر انداز میں حملے کرنے میں کبھی باک محسوس نہ کیا، بعض مواقع ایسے بھی آئے جب شیعوں اور سنیوں کے درمیان عداوت نقطۂ عروج پر پہنچ گئی۔ اور اس طرح ان دو فرقوں کے ذیلی گروہ بھی بارہا ایک دوسرے کے خلاف باقاعدہ صف آراء ہوگئے، ان عداوتوں اور ان صف آرائیوں نے امت کے اندر قدرتاً تشتت و افتراق کا بیج بویا، اور آخرکار یہ افتراق مسلمانوں کے زوال اور پس ماندگی کا باعث بنا۔

اس خرابی کو دور کرنے کے لئے ضرورت ہے کہ فرقہ وارانہ تعصبات اور جنبہ داری کے خلاف ایک باقاعدہ جنگ لڑی جائے نیز ٹوٹے ہوئے دلوں کو جوڑنے اور مختلف فقہی مکاتیب کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوئی سبیل سوچی جائے۔ میرے ناچیز خیال میں اس کا واحد طریقہ یہی ہے کہ ہم ایک مرتبہ پھر اپنے قوانین کے اُن اصل سرچشموں کی جانب رجوع کریں جن سے یہ فقہا خود فیض یاب ہوئے تھے۔ ایسے رجوع کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل امور کو پیش نظر رکھنا مناسب ہوگا:۔

۱- اسلامی تعلیم و ارشاد اور اسلامی فلسفۂ قانون کی تشکیل کے لئے قرآن کریم کی نصوص کو اولین بنیاد کی حیثیت دینا، اس ضمن

ہیں مفسرین قرآن اور علماء نے ماخذ تشریعی کی سابقہ مساعی کی مانند اس امر کی نشاندہی کرنا، کہ قرآن کریم کی کونسی آیات لازمی طور پر واجب التعمیل ہیں۔ کون سی میں رخصت کی گنجائش موجود ہے۔ اور کون سی کی حیثیت محض رہنما اصولوں کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ہر آیت کو اس مقصد اور اہمیت کے اعتبار سے قوانین کی تشکیل میں استعمال کرنا۔

۲- سنت کی اُن تمام واجب التعمیل دینی نصوص کو اختیار کرنا جن کی صحت کے متعلق مختلف مذاہب میں پورا اتفاق رائے موجود ہے، اور جو قرآنِ کریم کے ساتھ متصادم نہیں ہیں۔

۳- باقی ماندہ سنت۔ یعنی عام تعلیمات اور قانونی نظائر پر مشتمل ان احادیث کو جن کی صحت کے بارے میں ممتاز فقہا کے اندر اختلاف رہا ہے، اس طرح اختیار کرنا، کہ وہ عقلی استدلال کے خلاف نظر نہ آئیں اس طریق اخذ احادیث پر تمام بڑے بڑے فقہا اور علم الاصول کے علماء کا باہمی اتفاق رہا ہے، اور یہ امام ابن تیمیہ کے پیش نظر ازیں ذکر کردہ اصول پر مبنی ہے کہ "شریعت اسلامی کی صحیح روایات ہمیشہ عقلی فیصلہ کے مطابق ہوا کرتی ہیں"۔

۴- قدیم فقہا کی تمام آراء اور فتووں سے اُن آراء اور فتووں کا انتخاب کرنا، جو ہمارے جدید معاشرہ کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوں، اور مفاد عامہ نیز عدل و مساوات کے اصولوں کے مطابق ہوں۔

یہ ہیں وہ چند عملی اور بنیادی خطوط جن کے ذریعے مسلمانوں کے مختلف مذاہب کے اتحاد و یگانگت کی امید پیدا کی جا سکتی ہے، اور جس کی ضرورت موجودہ زمانہ میں انتہائی شدت اختیار کرتی جارہی ہے۔ اس اتحاد و یگانگت کی دعوت آج سے پہلے بھی جا بجا مسلمانوں کے بعض پاکباز اور عالی دماغ مصلحین کی طرف سے پیش کی جاتی رہی ہے۔ چنانچہ ابھی ماضی قریب ہی میں ایک عظیم شخصیت نے کہا تھا "مسلمان امت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہرگز نقالی و تقلید کا عادی نہیں بنایا جا سکتا، اور نہ ہی اُن سے اس بات کی توقع وابستہ کی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے مالی اور اقتصادی نیز کنبہ برادری اور شادی بیاہ کے مفادات کو ابدالآباد تک ایک ہی فقہ کی مراسم و احکامات کا پابند بنا کے اپنے لئے دشواریوں اور کٹھن محنت کا مستقل خطرہ مول لے لیں"[1]

مزید برآں مختلف مذاہب اسلامیہ کا اتحاد دراصل اسلامی فلسفہ قانون کی روح اور اسلامی تعلیمات کے بنیادی تقاضوں کی رُو سے نہایت ضروری قرار پاتا ہے۔ کیونکہ اسلام اتحاد، اتفاق، اخوت اور رواداری کا مذہب ہے، اور لوگوں کی باہمی تفرقہ پردازی اور فرقہ سازی کو روا نہیں رکھتا، جس کی قرآن کریم نے اس آیت میں ممانعت فرما دی ہے۔

ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعًا لست منھم فی شیءٍ (سورۃ الانعام)

جن لوگوں نے اپنے دین میں فرقے بنائے ہیں اور جدا جدا گروہ قائم کئے ہیں (اے نبیؐ) تو یقیناً ان کی کسی بات میں شریک نہیں ہے

اس صورت میں جب کہ اسلام مسلمانوں سے یہ مطالبہ کرتا ہے، کہ بیرونی دنیا کے لوگوں کے ساتھ کسی قسم کے مذہبی غلو اور شدت تعصب کو روا نہ رکھیں، تو اس سے یہ امید کیونکر کی جا سکتی ہے، کہ وہ خود مسلمانوں ہی کے درمیان کسی قسم کی فرقہ بندی

---

[1] "رسالہ المنار" بابت ۱۳۴۵ھ صفحہ ۱۵۸

کی اجازت دے دے گا۔

۵۔ قوانین کی غایتِ اصلی کا عدم احساس

علم الاصول کے تمام علماء مع شافعیوں کے عزالدین ابن عبدالسلام حنبلیوں کے ابن قیم الجوزی اور مالکیوں کے ابواسحاق الشاطبی کے اس بارے میں بالکل متفق نظر آتے ہیں کہ اسلام کے تشریعی اصول ان مقاصد اور اسباب پر مبنی ہیں جو تمام بنی نوع انسان کی دنیوی اور اخروی زندگی کی خیر و فلاح کا موجب ہوں۔

اندریں حالات وہ تمام اصولی قواعد اور تشریعی نصوص جو کسی خاص سبب یا مقصد کے تحت عالم وجود میں آئے ہوں، اس سبب یا مقصد کے فوت ہو جانے کے ساتھ ہی ختم ہو جانے چاہئیں۔ بمصداق اس قاعدہ اصلی کے کہ جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہو، وہ اس سبب کے ختم ہو جانے سے خود بخود ختم ہو جاتا ہے"۔

اس قاعدہ کی منطقی تحلیل کا نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ جب کسی حکم شرعی کا سبب اور مقصد تبدیل ہو جائے تو یہ حکم بھی از خود اس کے مطابق تبدیل ہو جائے گا، یہی وہ اصول ہے جس کی رُو سے فقہا نے یہ قاعدہ عمومی بنایا ہے کہ زمان و مکان کی تبدیلی کے ساتھ قوانین میں تبدیلی ناگزیر ہو گی۔

اس قاعدہ عمومی کی ایک مثال حضرت عمر بن الخطابؓ کے اس حکم میں ملتی ہے جس کی رُو سے انہوں نے نومسلموں کو صدقات میں سے حصہ دینے کی ممانعت کر دی تھی، حالاں کہ یہ حصہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کردہ تھا، نومسلموں کو صدقات میں سے حصہ دینے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ ایک تو اُن کا ایمان مضبوط کیا جائے، دوسرے انہیں بدی سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی جائے۔ تیسرے لوگوں میں ان کی شہرت سے فائدہ اٹھایا جائے، یہ سب کچھ قرآن کریم کے اس ارشاد کے مطابق تھا۔

انما الصدقات للفقراء والمساکین و العٰملین علیها والمؤلفة قلوبهم	صدقات کا حق صرف غریبوں اور ناداروں کا ہے یا اُن کا جو اُسے وصول کرتے ہیں یا اُن (نومسلموں) کا جن کی تالیف قلب مقصود ہو۔
(سورہ ۹، آیت ۶۰)	

حضرت عمرؓ نے اپنی مذکورہ بالا ممانعت کی بنیاد اس حقیقت پر رکھی کہ قرآن کریم نے نومسلموں کی تالیف قلب کا جو سبب بغرض ادائیگی صدقات بیان کیا تھا، وہ اُن کے عہد میں تغیر حالات کی وجہ سے باقی نہ رہا، کیونکہ اس زمانہ میں اسلام ایک زبردست طاقت بن چکا تھا، اور اب اسے اپنے ابتدائی زمانہ کے سہاروں کی ضرورت نہ تھی۔

اسی قاعدہ کی ایک اور مثال بغداد کے قاضی القضاۃ، قاضی ابویوسف کا وہ فیصلہ ہے جو انہوں نے جَو اور گندم کی اجناس کو ناپنے کی بجائے تولنے کا طریق اختیار کرنے کے سلسلہ میں صادر فرمایا۔ اُن کا یہ فیصلہ رائج الوقت رسم کے عین مطابق تھا، کیونکہ قاضی موصوف کے عہد میں ان اجناس کو تولنے کا طریقہ جاری تھا لیکن یہ فیصلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے خلاف تھا، کیونکہ انہوں نے اپنے زمانہ مبارک کے رواج کے مطابق غلے کو تولنے کی بجائے ناپنے

کا حکم صادر فرما رکھا تھا۔

ان دونوں مثالوں اور ان جیسی دوسری متعدد مثالوں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جب متعلقہ رواج بدل جائے تو متعلقہ قانون بھی بدل دینا چاہئے۔ اسی وجہ سے اسلامی قانون کے ماہرین اکثر بدلے ہوئے حالات کے مطابق بعض قانونی قواعد کو بدل دینے میں گریز نہیں کرتے۔

تغیر حالات کے ساتھ تغیر قانون کا اصول اختیار کرنے سے اسلامی فلسفۂ قانون کی روح میں بے حد ترقی اور لچک کا سامان پیدا ہوگیا، چنانچہ اس اصول کی تشریح و تعبیر اور عملی تطبیق کے لئے تاریخ اسلامی کی جن عظیم شخصیتوں نے فکری و عملی خدمات انجام دیں۔ ان میں حضرت عمر الخطابؓ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ جیسے خلفاء اور حنفیوں کے ابو یوسفؒ مالکیوں کے شمس الدین القرآفی اور حنبلیوں کے نجم الدین الطوفی جیسے عظیم فقہا شامل ہیں۔

لیکن جب مسلمانوں نے اس اصول کو فراموش کر دیا۔ اور اپنی کتاب آئین کو جامد اور غیر تغیر پذیر بنا کر رکھ دیا۔ اور علوم و فنون کی ترقی، زمانے کے ارتقاء اور رسم و رواج اور حالات و ضروریات کے تغیر کے باوجود وہ اپنے قوانین میں کسی قسم کی تبدیلی یا ترمیم اور حک، و اضافہ کے روادار نہ ہوئے۔ تو اس کا ایک ناگزیر نتیجہ یہ ہونا چاہئے تھا، کہ وہ تہذیب و تمدن کے میدان میں دوسروں سے پیچھے رہ جائیں۔ اور آخر کار اپنی عمرانی زندگی کے ہر ہر پہلو میں اس پسماندگی کا خمیازہ قومی زوال کی شکل میں بھگتیں

اس کوتاہی کا ازالہ بھی اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ مسلمان اپنے قانون کی اصل روح کا ادراک حاصل کریں، اور اس کو اپنے ہاں کے عملی قضایا پر اسی صورت میں نافذ رکھیں، جب تک اس کی علت غائی موجود ہو اور جن اسباب و حالات کے تحت یہ عالم وجود میں آیا ہو، وہ بدستور باقی ہوں۔ لیکن جب یہ علت غائی اور اسباب و حالات ختم ہوجائیں، تو اس قانون کے احکام کی تفسیر میں بھی تغیر کر دیا جائے۔ ابن خلدون نے بالکل درست کہا تھا کہ "دنیا کے حالات اور اقوام کی عادات رسم و رواج اور لوگوں کے معتقدات ہمیشہ ایک ہی حالت پر قائم نہیں رہتے، دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا دوسرا نام ہے، اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد ساعات اور مقامات و ممالک میں ہوتی ہیں، اس طرح یہ دنیا کے تمام گوشوں، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں ہوتی ہیں۔ خدا کا بھی طریقہ اور قانون ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے"۔

۶۔ روزمرہ طرز زندگی میں دین کی زائد از ضرورت آمیزش

جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں، مسلمان علماء اور فقہا روز اول ہی سے اسلام کا مطالعہ بحیثیت ایک مذہبی، دستوری اور عمرانی نظام کے کیا کرتے تھے، اسی وجہ سے ہمیں اسلام کے تشریعی ضابطہ میں عبادات سے لے کر قانونی و اقتصادی معاملات

احکام کی تبدیلی سے مراد خدانخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں ہے، کیونکہ نصوص مقدسہ کو کسی صورت ہاتھ لگانا جائز نہیں بلکہ تغیر احکام سے مقصود ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے، جو ضرورت کے سبب سے یا علل و عادات کے بدل جانے سے لازم آجائے (دیکھئے مصنف کی کتاب فلسفۂ شریعت اسلام صفحہ ۱۸۱/۱۸۲) ؎ مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۲۴

سبھی کے احکام ملتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ بھی ہوا ہے کہ دین اسلام میں اکثر حالات کے اندر مذہبی اور اخلاقی تعلیمات اور دستوری و آئینی مکاشفات لازم و ملزوم بن گئے ہیں، اسلامی فلسفۂ آئین کا سب سے بڑا بنیادی ماخذ قرآن کریم بھی اسی وجہ سے عدل اور خیرات کا ذکر ایک ہی آیت میں یکجا طور پر بالفاظ ذیل کرتا ہے:۔

ان اللہ یامرکم بالعدل والاحسان و ایتاء ذی القربیٰ — اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ عدل اختیار کرو، احسان کیا کرو، اور اپنے عزیز و اقارب کے ساتھ داد و دہش سے پیش آیا کرو۔

ایسی ہی تعلیمات کی بنا پر اسلامی قانون کے اندر یہ ضابطۂ انصاف وجود میں آیا کہ کوئی شخص کسی دوسرے کو آزار نہ پہنچائے، اور لین دین کے معاملات میں دیانت اور رواداری کا لحاظ سب کا قانونی فرض ہوگا اس قسم کے اخلاق آموز احکامات سے نہ صرف مسلمانوں کو بنفسہٖ از حد فائدہ پہنچا، بلکہ ان کی وجہ سے اسلام کے فلسفۂ قانون میں بھی حقیقی عدل اور بنی نوع انسان کی محبت کا عنصر کارفرما ہوگیا، اور پھر یہ اُسی کا نتیجہ تھا کہ فقہائے اسلام نے بے حد کاوش اور عرق ریزی کے بعد ہر مسئلہ کے دینی اور دنیوی حدود کے درمیان خطِ امتیاز کھینچا (جیسا کہ عہدِ حاضر کے مصنفین باقاعدہ قانون اور فطرت کے عام احکامات کے مابین حدِ امتیاز قائم کیا کرتے ہیں)، مثلاً فقہا نے طے کیا کہ اگرچہ قانوناً کسی خاوند کو اپنی بیوی کو طلاق دینے کا حق حاصل ہے۔ لیکن چونکہ شادی کی بنیاد شریعت نے محبت اور رحم و شفقت پر رکھی ہے، لہٰذا اس طلاق کو دینی لحاظ سے جائز ثابت کرنے کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ خاوند اس سخت اقدام کے لئے کچھ معقول وجوہ بھی پیش کرے، ورنہ اس کا یہ فعل کسی غصہ آمیز جلد بازی پر مبنی قرار دیا جائے گا، جو اس طرح سے شادی کی پاکیزہ نعمت خداوندی پر ناشکری کا اظہار ہوگا۔

تاہم بعض فقہا جو زمانہ ماقبل اسلام کے رسم و رواج سے متاثر تھے۔ اس ادھورے سے قدم سے آگے نہ بڑھ سکے، اور انہوں نے اس سلسلہ میں دینی تعلیمات کے عین مطابق فتاویٰ دینے میں تامل ہی برتا۔ اگر وہ اپنے فتووں میں اسلام کی دینی و اخلاقی تعلیمات کی تنفیذ پر زیادہ زور دیتے، تو اُن کا یہ رویہ یقیناً اسلامی فلسفۂ قانون اور خود اسلام کی روح کے مطابق ہوتا۔

کچھ دیگر فقہا۔ خصوصاً تقلید و انحطاط کے دور کے فقہا۔ نے دینی اور دنیوی احکامات میں حدِ فاصل موجود ہونے کے باوجود اس کا لحاظ نہیں رکھا۔ انہوں نے دین کا تعلق زندگی کے ہر ادنیٰ و اعلیٰ مسئلہ سے جوڑنے کی کوشش کی، اور کچھ یوں سمجھ بیٹھے جیسے اسلام زندگی کے ہر ہر طریقے اور دین و اخلاق کے ساتھ ایک ہی شدت کے ساتھ برتاؤ کرتا ہے، اس نہج پر سوچتے وقت وہ اس بات کو ذہن سے فراموش کر گئے، کہ اسلام میں بنیادی مسئلہ دین اور اخلاق کا ہے، اور دنیا کے ثانوی طرز کے معاملات یہاں فروعی حیثیت رکھتے ہیں، ان حضرات نے اس باب میں کچھ ایسی افراط و تفریط کا مظاہرہ کیا، کہ انہوں نے اسلامی فلسفۂ قانون کی تشریح و تعبیر کرتے وقت ضمنی اور دنیاوی مسائل اور دین کے لابدی اور لافانی احکامات کو ایک ہی سطح پر رکھ دیا، چنانچہ اسلامی فکر و نظر اور اسلامی کلچر میں جمود کا دور دورہ ہوگیا، اور مسلمان علماء نے سرسری مسائل کو کچھ ایسی اہمیت دینا شروع کی کہ ہر وہ چیز جو رسول اکرمؐ کے زمانے یا اُن کے دور میں موجود نہ تھی، علماء کے نزدیک ایک ممنوعہ بدعت قرار پائی، مثلاً انہوں نے غیر زبانوں کا علم حاصل کرنا، چھری کانٹے سے کھانا، ہیٹ کا پہننا اور اسی قسم کی کئی معمولی معمولی باتوں کو شرعاً ممنوع قرار دے دیا۔

اگر ہم اسلامی قانون کے جوہر اصلیہ کا لحاظ رکھیں، تو ہمیں معلوم ہو گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات، امت کو دین اور اخلاق کے علاوہ اور کسی خاص بات کا پابند نہیں بناتیں، وہ احادیث جو انسان کی روزانہ زندگی کے ثانوی مسائل سے تعلق رکھتی ہیں، ہمارے لئے پوری طرح واجب التعمیل نہیں ہیں، اس بیان کی تصدیق میں ہم صحیح مسلم کی وہ حدیث پیش کریں گے جس میں یہ واقعہ نقل کیا گیا ہے۔ کہ ایک مرتبہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے لوگوں کے پاس سے گذرے جو نر کھجور کا گودا (یا بیج) مادہ کھجور میں پیوند کر رہے تھے، یہ دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ماذا یصنع ھولاء۔ "یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟" جب بتلایا گیا کہ یہ نر کھجور کا گودا مادہ کے ساتھ پیوست کر رہے ہیں، تو آپ نے فرمایا: لو لم یفعلوا لصلح "اگر ایسا نہ کرتے تو اچھا ہوتا"۔ چنانچہ جب اُن لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی خبر دی گئی، تو انہوں نے یہ عمل موقوف کر دیا، لیکن بعد میں جب کھجوروں کی فصل اچھی نہ ہوئی۔ اور اس کی اطلاع آنحضرت کو دی گئی تو آپ نے فرمایا :[1]

انما انا بشر اذا امرتکم لشیٔ من دینکم فخذوا بہٖ اذا امرتکم لشیٔ من رائی فانما انا بشر انتم اعلم بامرِ دُنیاکم۔	میں بھی انسان ہوں، جب میں تمہیں دین کے بارے میں کوئی حکم دوں، تو تم اس پر عمل کرو، اور جب میں دنیاوی معاملات میں اپنی رائے سے کوئی حکم دوں تو تب بھی انسان ہوں، اور تم اپنے دنیاوی معاملات مجھ سے بہتر سمجھتے ہو۔

لہٰذا اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اسلام دنیاوی معاملات کے ساتھ صرف اسی صورت میں تعرض کرتا ہے۔ اگر ان کا تعلق دین و مذہب سے ہو۔ یہاں دین و مذہب سے مراد ارکان ایمان، توحیدِ الٰہی، عبادات، اصول اخلاق اور معاملات کے بنیادی قواعد و ضوابط سے ہے، ان کے علاوہ روزانہ زندگی کے دوسرے ثانوی مسائل میں پیش رو حدیث مسلمانوں کو آزاد چھوڑ دیتی ہے، کیونکہ ایسے مسائل کا حل وہ خود زیادہ آسانی کے ساتھ تلاش کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ معاملات انسانی مفادات اور حالات کے تقاضوں سے اکثر بدل بھی جایا کرتے ہیں۔[2]

یہ اصول سمجھ لینے کے بعد یہ لازم آتا ہے کہ مسلمان مذکورہ بالا طریق کے مطابق اپنے قانون کے دینی و اخلاقی احکامات کو عام دنیاوی معاملات سے علیحدہ کرنے کا کام شروع کر دیں، انہیں چاہیے کہ وہ ایک طرف تو اپنے دین اور اس کے ضابطہ اخلاق کی پوری طرح پیروی اختیار کریں، اور دوسری طرف اپنی زندگی کے عام طور طریقوں کو اسلام کی روح کے مطابق اور جدید تہذیب اور سائنس کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کریں، صرف اسی طریق سے وہ اپنی پسماندگی کا خاتمہ کر سکیں گے۔ اور ایک بار پھر مسرت اور خوش حالی کے اس دور میں داخل ہو سکیں گے جس کا وعدہ ان کے ساتھ قرآن نے کیا ہے۔[3]

---

[1] صحیح مسلم (جلد ۲، صفحہ ۱۹۵) اور اس کی شرح نودی (جلد ۱۵ صفحہ ۱۱۶ - ۱۱۸)

[2] ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ دہلوی جلد اوّل صفحہ ۱۲۸ - اور قواعد التحدیث مصنفہ القاسمی صفحہ ۲۵۶

[3] فاضل مصنف نے جس امر کی طرف متوجہ کیا ہے اس کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس مسئلہ کے بہت سے پہلو ہیں جن کو سمجھے بغیر یہ کام نہیں کیا جا سکتا۔ (باقی حاشیہ آئندہ صفحہ پر)

آخر میں اجمالی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ مسلمانوں کے زوال کا سب سے بڑا سبب اُن کا اپنے فرائض سے اغماض برتنا ہے، اور اپنی موجودہ بگڑی ہوئی حالت کی اصلاح کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اُن فرائض کی تکمیل کا احساس کریں، فروعات کی بجائے اسلام کے بنیادی اور حقیقی اصولوں کی طرف رجوع کریں۔ اپنے قانونی احکام اور ضوابط کی علت غائی کو سمجھیں، اور اس کا ہمیشہ لحاظ رکھیں، جو کچھ دین اور مذہب کا حصہ ہے، وُہ دین اور مذہب کو دیں جو دنیا کا ہے، وہ دنیا کو دیں۔[1] اس کے ساتھ ہی لاعلمی، جہالت اور کورانہ تقلید کی اونچی اونچی دیواروں کو اپنے ترقی کے راستے سے ہٹانے کے لئے ایک پختہ عزم کریں، غیر مستند اور غیر صحیح نصوص کی پیروی کو ترک کر دیں، اور اُن تمام رسوم و رواج، فروعات، جزئیات، مصطلحات پر اصرار کرنا چھوڑ دیں، جنہوں نے فرقہ وارانہ تعصبات کے ساتھ دو آتشہ ہو کر اسلام کے اصل جوہر کا رنگ و روغن بُری طرح بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔

مسلمانوں کو اب دو راستوں میں سے ایک کا انتخاب کر لینا ہے، ایک راستہ تو جاہلانہ تقلید کا ہے جس کی آخری منزل تاریکی، جہالت اور پستی ہے، دوسرا راستہ اُن کے سلف صالحین کا ہے، جو علم و عرفان کی روشنی اور زندگی کے سرچشمۂ قوت و شوکت تک لے جاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) (۱) اسلام ایک کامل نظامِ حیات ہے اور زندگی کے ہر دائرہ کی تعمیر و تشکیل اس کے پیش نظر ہے۔ وہ حیات کے ہر پہلو خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، سماجی ہو یا معاشرتی، معاشی ہو یا تمدنی ۔ کی اصلاح چاہتا ہے اور خدا اور اُس کے رسولؐ کی دی ہوئی ہدایت کی روشنی میں ان کی تعمیر کا مطالبہ کرتا ہے۔

۲۔ اسلام ایک ابدی دین ہے اور اس کا پیغام عالمگیر ہے۔ یہ تہذیب و تمدن کو ایسے سانچوں میں ڈھالنا چاہتا ہے جو ہر زمانہ اور ہر مقام پر اپنے تشخص کو قائم رکھے۔ وہ انسان کو ہر رنگ میں رنگ جانے کے لئے آزاد نہیں چھوڑتا بلکہ ہر چیز کو خدا کے رنگ میں رنگ دینے کا مطالبہ کرتا ہے۔ صبغة الله ومن احسن من الله صبغة۔

۳۔ اسلام کا طریق کار یہ ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ کے متعلق بنیادی ہدایت دیتا ہے اور اس کے چاروں گوشے متعین کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ حدود اللہ مقرر کر دیتا ہے اور ان حدوں کے اندر زمان و مکان کے مطابق نظامِ زندگی کو ترقی اور ارتقاء کی آزادی دیتا ہے

۴۔ اسلام کی یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی بنا پر اس میں نہایت معمولی چیزوں کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ کھانے اور پینے کے آداب، معاشرے کے طور طریقے طہارت اور پاکیزگی کے اصول ــــ یہ سب اپنی ابدی اہمیت رکھتے ہیں اور ان کے متعلق غور و فکر میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ ان تمام چیزوں سامنے رکھ کر ہی ایک متوازن روش اختیار کی جا سکتی ہے۔ کسی سمت میں بھی غلو نہایت نقصان دہ اور مضرت رساں ہوگا۔

[1] ہم فاضل مصنف کے اس خیال کو بالکل درست نہیں سمجھتے۔ اسلام میں عیسائیت کی طرح دین اور دنیا کی دوئی نہیں ہے اور اس طرزِ فکر کے لئے اسلام کی مجموعی اسکیم میں کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔

(ایڈیٹر)

حمید اللہ صدیقی ایم۔ اے، ایل، ایل، ایم

قانونِ اسلامی کی تشکیلِ نو

پاکستان کے ایک اسلامی جمہوریہ بن جانے کے بعد قانونِ اسلامی کی تشکیلِ نو نہ صرف یہ کہ بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہو گئی ہے بلکہ یہ ایک قسم کی فوری ضرورت کی نوعیت بھی اختیار کر گئی ہے۔ ایک ایسا زاویۂ نظر جو آفاقی شان اپنے اندر رکھتا ہو، منتہائے مقصود تک پہنچنے کے لئے لازماً اپنے گرد و پیش کے ماحول کی تبدیلی پر زور دیتا ہے۔ ماحول کی یہ تبدیلی جس ذریعہ سے لائی جا سکتی ہے، وہ قانون کا ذریعہ ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہر وہ تعمیری کوشش اور سعی و جہد جو قانون اسلامی کے نفاذ کے لئے ہماری روزمرہ کی زندگی اور ملک کے اندر کی جائے گی وہ اُس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتی جب تک اس کے ساتھ ساتھ وہ معاشرے کے اندر ایسے حالات پیدا کرنے پر بھی زور نہ دے جو اسلامی نقطۂ نظر کی نشو و نما کے لئے ناگزیر ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو قانون ہی ایک ایسا کارفرما عامل دکھائی دیتا ہے جو ایک ایسے معاشرے کے نقوش کو اُبھار اور سنوار سکتا ہے جو زندگی کے ہر شعبہ میں صحیح اسلامی اقدار کو اُجاگر کر کے دُنیا کے سامنے اصل اسلامی زندگی کی جھلک پیش کر سکتا ہو۔

"تشکیلِ نو" کی یہ اصطلاح اپنے اندر قانون کے ماخذوں کی نئے سرے سے تحقیق و تفتیش کا مفہوم بھی رکھتی ہے۔ تحقیق و تفتیش کا یہ عمل متعلقہ اصول کو نظروں سے اوجھل کئے بغیر اس کی تحدیدات کا ایک نیا تصور اسلام کے تاریخی پس منظر میں رکھ کر سامنے لاتا ہے۔ مگر اس طریقے سے ہٹ کر اگر کسی اور طرح پر یہ تصور پیش کیا جائے تو وہ اور چاہے کچھ ہو "تشکیلِ نو" نہیں کہلا سکتا۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ مثبت قانون سازی کے دائرے میں اسلام کی اصل رُوح کو سمجھنے کے لئے جو علمی کوشش بھی کی جائے اُسے کسی حالت میں بھی اپنی روایات کے مرکزی نقطہ سے جدا نہیں ہونا چاہیئے۔ کوئی ایسا نکتۂ اختلاف جو محض سلبی پہلو پر مبنی ہو، کبھی بھی کسی حقیقی اہمیت کا آئینہ دار نہیں ہو سکتا۔ اور اسی لئے اس طرح کی ہر کوشش کا بے وقعت شمار ہونا لازمی امر بن کر رہ جاتا ہے۔

اس سلسلے میں تحقیق کرنے والے، ذیل کے اشارات کو اُمید ہے مفید پائیں گے۔

اسلام اور قانون روما

اسلام سے قبل عہدِ جاہلیت کے عرب کی رسوم و رواج، روما کی سلطنت کے قوانین، اور یہودی قوانین سے اسلامی قانون کا مقابلہ کرنے سے وہ امور معلوم ہوں گے جو ان سب کے اندر مشترک ہیں، اور وہ امور بھی نکھر کر سامنے آ جائیں گے جن پر ان میں باہم اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس تقابلی مطالعہ سے وہ وجوہات بھی معلوم ہو جائیں گی جن کی بنا پر ان میں مشابہت پائی جاتی ہے یا اختلاف ملتا ہے۔ پھر اس جائزے

سے یہ حقیقت بھی معلوم ہوگی کہ عہدِ جاہلیت کے عرب کی چند ایک نمایاں رسوم کو اسلام نے باقی رہنے دیا۔ مگر بہت سی دوسری رسوم کو اس نے مٹایا اور دبایا۔ کیونکہ یہ رسوم ایسی تھیں جو یا تو اسلام کے نیکی اور بدی کے تصور سے ٹکراتی تھیں، یا پھر اُس نظامِ اجتماعی کے قیام کے لئے ناموزوں تھیں جس کا برپا کرنا اسلام کا مقصود تھا۔

قانونِ اسلامی اور اُس رومن قانون کے مابین تعلق کی نوعیت کے متعلق جو مسلمانوں کی فتح کے وقت بازنطینی سلطنت میں رائج اور نافذ تھا، دو متضاد نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ علمائے تحقیق کا ایک گروہ جو بلا استثنا گولڈزیہر (Goldziher)، وان کریمر (Von Kremer)، آموس (Amos) اور ایمیلیو بُسّی (Emilio Bussi) جیسے مستشرقین پر مشتمل ہے، کہتا ہے کہ چند ایک نہایت معمولی سے رد و بدل اور ترمیمات کے باوجود قانونِ اسلامی دراصل روما کے قانون ہی کی توسیع ہے۔ مشہور مصنف لی (Lee) لکھتا ہے:-

> "قانونِ محمدی دراصل قانونِ روما کا وہ قالب ہے جس کی صورت میں رومن قانون عرب سلطنت کے سیاسی حالات کی مطابقت سے ممالکِ مشرقی میں اپنایا گیا اور نافذ ہوا۔ اس کے سوا یہ اسلامی قانون اور کسی چیز کا نام نہیں ہے۔" (ہسٹاریکل جیورس پروڈینس)

اس کے برعکس دوسری طرف فیض الانوری، عارف بکری اور شیخ محمد سلیمان جیسے علمائے تحقیق ہیں جو اسلامی قانون کے ارتقاء میں رومن قانون کے کسی طرح کے اثر کے ہی سرے سے منکر ہیں۔ اُن کے خیال میں قانونِ اسلامی کے ارتقاء میں روما کے قانون کا کچھ بھی دخل نہیں تھا۔ ان ہر دو گروہوں سے ہٹ کر ایک تیسرا طبقہ بھی نمودار ہوا ہے جو ان دو انتہاؤں کے درمیان کی راہ کو اپنائے ہوئے ہے۔ ان علماء میں سے محمد حفیظ صابری، احمد امین اور ڈاکٹر شفیق شاہاتا Shafiq Shahata زیادہ نمایاں ہیں۔

تقابلی مطالعہ:-

دو مختلف قانونی نظاموں کا تقابلی مطالعہ نمایاں اور گہرے اختلافی امور کے پہلو بہ پہلو ان کے درمیان بعض مشابہ امور کو بھی اجاگر کرتا ہے۔ اس پہلو کی تحقیق بہت ضروری ہے۔ کیونکہ صرف اسی طرح ہم یہ بات یقینی طور پر جان سکیں گے کہ قانونِ اسلامی اپنے ارتقاء کے لئے رومن قانون کا مرہونِ منت ہے یا نہیں؟۔ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں ہو تو پھر دوسرا کام ہمارے سامنے یہ آتا ہے کہ ہم یہ کھوج لگائیں کہ کس حد تک قانونِ اسلامی نے اپنے اصول اور عدالتی ضوابط قانونِ روما سے اخذ کئے ہیں۔ میرے خیال میں سوائے ان بنیادی امور کے جو قانونی دائرے میں دنیا میں ہر کہیں اور ہر گروہ و قوم میں مشترک پائے جاتے ہیں اور جو آفاقی اور عالمگیر ہیں، قانونِ اسلامی کا اپنا ایک بالکلیہ جداگانہ رُوپ ہے۔ اور اس کا اپنا ایک علیحدہ تشخص ہے، جو رومن اصولِ قوانین کے کسی بھی کلیہ یا نظریہ سے متاثر نہیں ہے۔ عورتوں کے حقوق، متبنّیٰ بنانے، قرض کی ادائیگی، وراثت، جانشینی اور قانونِ شفعہ وغیرہ کے متعلق ان ہر دو قانونی نظاموں کے تقابلی مطالعہ سے صاف طور پر نظر آتا ہے کہ اسلام اپنے مخصوص طرز کے قانون کی ساخت میں قانونِ روما کا کسی طرح بھی شرمندۂ احسان نہیں رہا۔ کیونکہ رومن قانون کا کوئی اثر قانونِ اسلامی پر نظر نہیں آتا۔ پھر اگر ذرا دقتِ نظر سے کام لیا جائے تو صاف نظر آجائے گا، کہ اسلامی قانون بنیادی طور پر قرآن اور سُنّت اور ہر دو کے تابع دوسرے ماخذوں سے ماخوذ ہے۔ یہیں سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے گی کہ دَورِ اوّل کے مسلمان مفکّرین

قانونِ روما پر لکھی ہوئی کتابوں سے بالکل ناواقف اور بے خبر تھے۔ کیونکہ اگر انھوں نے ان کتابوں سے کوئی فائدہ اٹھایا ہوتا تو ان کے حوالے اُن کی اپنی لکھی ہوئی کتابوں میں ضرور ملتے۔ حقیقت یہ ہے کہ فقہ کی کتابوں میں قانونِ رُوما کے متعلق کوئی ایک حوالہ تک نہیں ملتا۔ پھر یہیں پر یہ بات ختم نہیں ہو جاتی، کیونکہ مسلمان ماہرینِ قانون قرآن وسنت کے علاوہ تمام دوسرے ماخذوں کو نہ صرف یہ کہ قابلِ تسلیم نہیں سمجھتے تھے بلکہ اُن کے سخت مخالف بھی تھے۔

یہودی روایات اور قانون:۔

کریمر Kremer کے کہنے مطابق رومن قانون کا اثر اسلامی قانون پر اُن یہودی روایات اور رسوم کے ذریعے سے پڑا جو کہ مفتوح اقوام میں مسلمانوں کی فتح سے پہلے ہی موجود تھیں۔ اس میں اگرچہ کوئی شک نہیں کہ اسلامی قانون اور یہودی اصول وضوابط کے درمیان بہت سے امور میں یکسانی پائی جاتی ہے، لیکن صرف اتنی سی بات کی بنا پر کریمر کی طرح کی رائے قائم کرلینا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ تمام مسلمان قانون داں اور مفکرین کے درمیان یہ امر متفق علیہ ہے کہ اسلام گذشتہ ادوار میں ایک خدا کی ہستی میں اعتقاد رکھنے والے مذاہب ہی کے سلسلے کی ایک مزید اور (آخری) کڑی ہے۔ اس اصول کے ہوتے ہوئے مسلمان ماہرینِ قانون بالکل جائز طور پر ہر اس یہودی اصول قانون کو اختیار کرسکتے اور اپنا بنا سکتے تھے جو اسلام کے بنیادی اصولوں کے مطابق ہو اور جس کو امت نے بالاجماع منظور کیا ہو۔ یا جو ان ہر دو سے ٹکراتا نہ ہو۔

اختلاف کی وسعت:۔

دوسری طرف ان ہر دو نظامہائے قانون کے درمیان پائے جانے والے اختلافات کی وسعت کو دیکھ کر آدمی دنگ رہ جاتا ہے۔ صرف کہیں کہیں (مثال کے طور پر عدت کے بارے میں) اُن میں اشتراک اور ہم آہنگی ملتی ہے۔ اور وہ بھی محض تفصیلات اور جزئیات میں۔ اس کے برعکس اختلاف کی حدود کہیں زیادہ وسیع ہیں۔ مثال کے طور پر یہودی قانون کی رُو سے ایک شخص اپنی بہن کی بیٹی سے شادی کر سکتا تھا۔ مگر قرآن نے اس چیز کی ممانعت فرمادی ہے۔

اس کے بعد جہاں تک دوسرے ذریعہ کا تعلق ہے، کہ جس وساطت سے رومن قانون کا قانونِ اسلامی پر اثر انداز ہونا بتایا جاتا ہے اس کے متعلق ہم صرف اتنا کہنے پر اکتفا کریں گے کہ اوّل اوّل جب مسلمان ماہرینِ قانون کو اُن قانونی ماخذوں کا علم ہوا جو Juristic Equity عدالتی انصاف، مصلحت عام Public Good اور اجماع (Consensus) وغیرہ کے ناموں سے موسوم کئے جاتے ہیں تو شام، عراق، ایران اور مصر میں پائے جانے والے مخصوص طرز کے حالات و واقعات سے قانون اسلامی کو مطابق دینے اور اس طرح مخصوص قسم کے قانونی قواعد بنا کر اسے وسیع و پائدار بنیادوں پر قائم کرنے کے لئے ان مسلمان ماہرینِ قانون نے ان مقامی رسوم کو اپنا لیا جو شریعت اسلامی کے خلاف نہیں پڑتی تھیں۔ چنانچہ ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ انھوں نے اسی بنیاد پر اُن بہت سی رسوم کو رد کردیا جو اس وقت عام طور پر رائج تھیں۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھنے پر صاف نظر آجاتا ہے کہ شام، مصر، عراق، ایران اور ترکستان کی مفتوح اقوام کی بعض رسوم کو مسلمانوں کا اپنے قانونی نظام میں سمولینا بالکل ایک قدرتی امر تھا۔ اسی قسم کی رسوم میں سے ایک رسم وہ بھی تھی جو ترکستان میں عام طور پر پائی جاتی تھی اور

جو کہ فقہ حنفی میں "بیع الوفا" کے نام سے موجود ہے۔

آخر میں ہم صرف اتنا اور کہیں گے کہ جس طرح کرۂ ارض پر بسنے والی بے شمار قومیں ایک دوسری سے کٹ کر بالکل علیحدہ اور الگ تھلگ نہیں رہ سکتیں۔ کیونکہ اُن کے درمیان پائے جانے والے ایک دوسرے کے ساتھ معاشرتی، اقتصادی اور ثقافتی تعلقات و روابط کے ہوتے ہوئے ناممکن ہے کہ ایک دوسری کے اثر سے بچ سکیں، بالکل اسی طرح مسلمانوں کی فتوحات نے بھی اپنے اِردگرد کے ماحول پر اثرات ڈالے۔ ان کی اس مثال کو کسی طرح سے بھی استثنائی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ عام طور پر اس بات پر سب لوگوں کا اتفاق نظر آتا ہے کہ مسلم کلچر مفتوح قوموں کے ثقافتی ورثہ کے اثرات کے انجذاب و نفوذ کی ایک بہت اہم اور نمایاں مثال ہے جس نے اپنی جگہ پر مفتوحین کے کلچر کو ایک نئی صورت عطا کی، اور انھیں ایک نیا ڈھانچہ فراہم کیا، جو اپنی خصوصیات کے لحاظ سے واضح طور پر اپنے اندر اسلامی رنگ لئے نظر آتا ہے۔ ان ثقافتوں نے جس طرح اسلامی طرز زندگی اور اسلامی اداروں کی خصوصیات کو اپنایا، تاریخ میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

اسلامی قانون کے ماخذ

قرآن اور سُنّت :۔

اسلامی قانون کے اصل اور بنیادی ماٰخذ قرآن اور سُنّت ہیں۔ قرآن میں دو سو (۲۰۰) آیات سے زیادہ ایسی نہیں ملیں گی جو قانونی مسائل سے بحث کرتی ہوں۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی سنّت بھی (جو کہ نبی صلعم کے ارشادات قرآن کی توضیح و تشریح کے سلسلہ میں آخری سند کا درجہ رکھتے ہیں)۔ قانونِ اسلامی کا جزو لاینفک ہے۔ اور قرآن کے بعد بلند ترین مقام رکھتی ہے۔ سنت کے ذیل میں نبی صلعم کے اقوال کے ساتھ ساتھ اُن کے افعال بھی آتے ہیں۔ ان دو ماخذوں یعنی قرآن وسنت کو "نص" کہا جاتا ہے۔ قرآن میں بیان کئے جانے والے قانونی احکام اور سُنّت کی رُو سے صحیح قرار پانے والے قوانین کے متعلق یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی کے نئے نئے حالات و واقعات کے ساتھ خود بخود منطبق ہوتے چلے جائیں گے۔ چنانچہ جب مسلمانوں کو مفتوح اقوام سے واسطہ پڑا، اور اُن سے میل جول بڑھا تو ان کے درمیان رہنے سے پیدا ہونے والے نئے نئے حالات کی بدولت انھیں ضرورت پیش آئی کہ وہ بالکل نئی قسم کے اُن قانونی مسائل کو حل کریں، اور الجھاؤں جو اب وقتاً فوقتاً پیدا ہونے لگے تھے۔ چنانچہ ان متذکرۂ بالا ماخذوں کے علاوہ کچھ اور ماخذوں کی بھی اُن کو تلاش ہوئی اور قیاس (Analogy) کی صورت میں انھیں یہ تیسرا ماخذ قانون بھی ہاتھ آگیا۔ قیاس نام ہے کسی اصولِ قانون کو کسی پہلی حالت سے ملتی جلتی صورت حالات میں منطبق کرکے نافذ کرنے کی کوشش کرنے کا۔ مسلمان علمائے تحقیق نے بڑی ہی وضاحت سے قیاس اور اس سے اخذ کردہ قانونی مسائل پر بحث کی ہے۔ اور اس سلسلہ میں کُلیے بنانے میں انھوں نے یونانی علم منطق سے بھی خاطرخواہ فائدہ اٹھایا ہے۔ اصل ماخذ قانون کی تشریح و تفسیر اور قیاس دو مختلف چیزیں ہیں۔ کیونکہ قیاس تو اپنی جگہ پر ایک مستقل ماخذ قانون کا درجہ رکھتا ہے۔ اور تشریح و تفسیر سیاق و سباق کی وضاحت کرنے کی حد تک ہی محدود ہوتی ہے۔

فقہاء کا اجماع :۔

اجماعِ قانون اسلامی کا ایک اور نہایت ہی مفید ماخذِ قانون ہے۔ اور یہ نام ہے فقہائے اُمّت کی آراء کی ہم آہنگی کو بنیاد

بنا کر کسی قانونی مسئلہ کو سلجھانے کا۔ اور اس کے متعلق کوئی فیصلہ کرنے کا۔ جب کہیں کسی نص یا دوسرے مآخذ سے رہنمائی نہ ملے تو اس قانونی الجھن کو ان لوگوں کے سپرد کیا جاتا ہے جو علمی اور دینی لحاظ سے شریعت اسلامی کی نظر میں ایسے قانونی مسائل میں فیصلہ دینے کی اہلیت رکھتے ہوں پھر یہ لوگ اگر کسی معاملہ میں کوئی مخصوص طرز عمل متفقہ طور پر اپنانے کا فیصلہ کر دیں تو ان کا یہ فیصلہ اسی درجہ کا قانون بن جاتا ہے، اور ہمارے احترام کا ویسے ہی مستحق قرار پاتا ہے، جس درجہ اور احترام کے مستحق نصِ قطعی سے اخذ کردہ قوانین ہوتے ہیں۔

اجماع کا یہ اصول "انسانی فکر" کے قانونی دائرے میں ایک بالکل ہی نیا اضافہ ہے۔ جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ قرآن اور سُنّت کی مقرر کردہ حدود کے اندر اندر قانون سازی کے لئے اجماع کا یہ اصول نہ صرف یہ کہ اسلامی اقدار کے اخذ کرنے کا ایک مفید ذریعہ ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ ان اقدارِ حیات کی حفاظت کی بھی بہترین ضمانت ثابت ہوا ہے۔ وہ اسلامی نظام جمہوریت جو اجماع کو قانونِ اسلامی کا بنیادی مآخذ تسلیم کرنے کی بنیاد پر وجود میں آتا ہے، اس میں رہنمائی اور قیادت کی باگ ڈور ہمیشہ ان لوگوں کے ہاتھوں میں رہے گی جو ذی علم اور روشن خیال ہوں گے۔ اور یہ حالت ہمارے گرد و پیش کے جمہوری ممالک کی حالت سے بالکل مختلف ہوگی۔ کیونکہ ان جمہوریتوں میں "تعداد" ہی پیش نظر رکھی جاتی ہے اور اسی بنا پر سب فیصلے ہوتے ہیں۔

ثبات اور حرکت کا قانون:۔

جس ثقافتی نظام کے مختلف اجزاء میں باہمی ربط اور پیوستگی کا سامان موجود نہ ہو، وہ زیادہ دیر تک اپنے وجود کو برقرار نہیں رکھ سکتا۔ یہ بات بھی اپنی جگہ پر صحیح ہو کہ ہر ثقافت میں بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت پیدا کر سکنے والے عناصر کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ نئی نئی ضروریات اور کیفیات کا ساتھ دے سکنے کی اہلیت ہر ثقافت کے بقا کے لئے لازمی شرط ہے۔ اگر کوئی ثقافت، اقدار کے دوام کے مفروضے پر قائم ہو تو جمود کا شکار ہو جانا اس کی اٹل تقدیر بن کر رہ جاتی ہے، جس کے بعد وہ انسانوں کے اندر زندگی کا نیا جذبہ و جوش اور تڑپ پیدا کرنے کی قوت سے یکسر محروم ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس دوسری طرف کوئی نظریۂ زندگی اگر اپنے اندر کوئی بھی مستقل اقدار نہ رکھتا ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہوتے ہوتے آخر میں وہ چند ایک عمومی قسم کے مادرا طبیعی کلیات سے عبارت ہو کر اپنا اصل جوہر کھو بیٹھتا ہے ـــــ قانونِ اسلامی گذشتہ تاریخ کے ایک بہت لمبے عرصے تک کسی قسم کی ترقی و حرکت سے یکسر محروم رہا ہے۔ اور ایک خاص وقت کے بعد سے اب تک اس کا ارتقاء رکا سا رہا ہے جس کی وجہ سے مسلمان اپنی زندگی میں اس قانون کو اسلامی نظریۂ حیات کے برپا کرنے کے لئے آلۂ کار کے طور پر اپنانا چاہیں بھی تو انھیں سخت دقت پیش آتی ہے۔

میری رائے میں قانونِ اسلامی کے روایتی مآخذوں میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ کسی قسم کی کوئی الجھن ہی پیدا کرتے ہیں۔ بلکہ انہی مآخذوں پر انحصار کرتے ہوئے ہم اپنی زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق ایسے اصول و قواعد اخذ کر سکتے ہیں جو کارزارِ حیات کے گوناگوں پیچیدہ مسائل میں ہماری رہنمائی کر سکیں۔

قانونِ اسلامی اور جمہوریت

جہاں تک میں سوچ سکا ہوں، ماضی میں ہمارے قانون کے ارتقاء کے رُک جانے اور اس کے جمود کے شکار ہو جانے کی سب سے بڑی اور

اوّلین وجہ ہمارے ہاں کی حکومتوں کی طرف سے قانون اسلامی کے انتہائی بلند جمہوری اصول اجماع کو نظر انداز کرکے اُسے پس پشت ڈال دینا ہے کیونکہ اگر اس اصول کو اس کے پورے تقاضوں کے ساتھ اپنایا جاتا تو اس سے ان حکومتوں کی مطلق العنانی اور آمریت پر زد پڑتی تھی۔ اجماع کا یہ اصول معلوم ہوتا ہے ان حکومتوں کے مزاج اور اس وقت کی عمومی فضا کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں رکھتا تھا۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ جیسے یہ اپنے وقت سے بہت پہلے رائج کر دیا گیا ہو اور بہت زیادہ تقدم پسندانہ ہونے کی وجہ سے زمانہ اس کا ساتھ نہ دے سکا ہو۔ اس حقیقت کے پیش نظر میرا تو خیال ہے کہ اپنی پوری روح کے ساتھ اس اصول کے جاری و ساری ہونے میں ابھی متذکرہ بالا وجوہ کی بدولت ابھی تک شائد بہت لمبا عرصہ درکار ہے۔ قانون اسلامی کے ارتقا کے رُکنے کی دوسری وجہ وہ مسئلہ تقلید ہے جسے زمانۂ مابعد کے فقہا نے وضع کیا اور پروان چڑھایا۔ یہ نظریہ بجا طور پر مسلمان علماء و فضلا میں اور عام مسلمان معاشرے میں بہت زیادہ مقبول ہوا۔ کیونکہ وہ دَور ایسا تھا جبکہ مسلمان بحیثیت قوم زندگی اور موت کی کشمکش سے دوچار تھے۔ اور جب کہ ان کا نظامِ اجتماعی و سیاسی شدید ترین خطرات کی زد میں تھا۔ ایسی حالت میں جب کوئی قوم مبتلا ہو تو نئے نئے افکار و آرار اور نظریات کا اس کے اندر پھیلنا، اس کی قومی وحدت کے لئے سخت مہلک ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ان کا ایک لازمی نتیجہ انتشار اور پھوٹ ہے جو جسدِ قومی کو پارہ پارہ کرکے اس کو تباہ کر دیتی ہے۔ مگر جب یہ ہنگامی دَور گذر چکا، تو اس کے بعد بھی فقہاء کا اس اصول پر جمے رہنا اور جم کر بیٹھ رہنا کسی طرح بھی مناسب نہیں تھا کیونکہ اس طرزِ عمل کو اپنا کر وہ جس غلط نظریے کے لئے ثبوت فراہم کر رہے تھے، وہ یہ تھا کہ ان کے نزدیک قانون اسلامی کے متعلق ائمہ کرام نے جو کچھ کہہ یا لکھ دیا ہے، وہی بس حرفِ آخر ہے۔ جس کے اندر کسی قسم کی ترمیم وغیرہ کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔

اجتہاد کا اصُول :-

اقبال نے ثقافتِ اسلامی میں حرکت و ارتقاء پیدا کرنے والے ایک اہم اصول کی حیثیت سے اجتہاد پر بڑا زور دیا ہے۔ قرآن و سنّت اور اجماع اگر ایسے اصول فراہم کرتے ہیں، جو معاشرے کے دوام کا باعث بنتے ہیں اور اس کے قیام کے لئے مستقل اقدار مہیّا کرتے ہیں تو دوسری طرف اصولِ اجتہاد کے ذریعہ مسلمانوں کو یہ حق دیا گیا ہے کہ جن معاملات میں انھیں نص میں کوئی رہنمائی نہ ملے، ان میں وہ ایسے اصُول اور قوانین اپنے طور پر وضع کر سکیں کہ جن کی بدولت زندگی کی ارتقا پذیر حرکت کا وہ ساتھ دے سکیں۔ اس وجہ سے ناگزیر ہے کہ ہم ایک بار پھر اجتہاد کے اس دروازے کو جو پچھلی کئی صدیوں سے بند پڑا رہا ہے، کھولیں۔ عدالتی انصاف (Justice Equity مفادِ عامہ کا نظریہ (Notion of Public Good)، رسم و رواج اور عقل عام اجتہاد کے اس اصول عملی شکل دینے کے لئے چند ایک مفید ذرائع اور وسائل مہیّا کرتے ہیں۔ جن کی مدد سے اجتہادی اصول و ضوابط بنائے جا سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنی ان وسیع و پائیدار بنیادوں اور قابلِ فخر سرمایۂ روایات کی صورت میں قانونِ اسلامی ہمارے ہاتھوں میں اتنے مفید اور طاقتور آلات دیتا ہے کہ جن کی مدد سے فلسفۂ قانون کے تخلیقی دائرے میں ہم نہایت کامیاب ثابت ہو سکتے ہیں۔ ورنہ اگر ہم یہ نہ کر پائے تو ہمیں یاد رکھ لینا چاہیئے کہ، قومیں تباہ اس وقت نہیں ہوا کرتیں جب کسی حادثہ میں ان کی مادی ہیئت ختم ہو جائے، اور وہ مادی لحاظ سے تباہ و برباد ہو جائیں۔ بلکہ اصل میں کوئی قوم اُس وقت فنا ہوتی ہے جب اپنے فکرِ اجتماعی کا بار بار محاسبہ کرنے کے اہم ترین فریضے سے غافل ہو کر وہ عیش و عشرت کی طرف لڑھک جاتی ہے۔

کرنے کا کام

میرے خیال میں اس تعمیری کام کو مندرجہ ذیل خطوط پر ہونا چاہیئے:۔

(۱) قانونِ اسلامی کے بنیادی افکار و نظریات کو دورِ جدید میں مسلمان معاشرے کے حالات کے مطابق نئے سرے سے بیان کرکے ان کی توضیح کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کام میں لامحالہ اسلام کا آفاقی نظریۂ حیات و کائنات، قانون اسلامی کی تدوین و ترتیب پر اثر انداز ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے اس گراں بار کام کے کرنے والوں کے لئے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ وہ نہ صرف اسلام کی حقانیت پر یقین محکم رکھتے ہوں، بلکہ اس کے ساتھ ذہنی اور علمی حیثیت سے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس کام کو سرانجام دینے کی اہلیت اور اس فریضہ سے عہدہ برا ہونے کی صلاحیت بھی اپنے اندر رکھتے ہوں۔

(۲) اس موقع پر اس امر کی وضاحت کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قانونِ اسلامی کی تدوین کے اس کام کے سلسلہ میں ہمیں اصولِ تمیز و انتخاب (Principle of Elimination) سے بھی مدد ناگزیر طور پر لینی ہوگی۔ اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ آغازِ اسلام کے وقت قانونِ اسلامی اور اس وقت کی مفتوح اقوام کے نظامہائے قانونی کے باہمی تعلق کی صحیح نوعیت و کیفیت کو پوری وضاحت سے معلوم کیا جائے اور اس کو اچھی طرح سے سمجھا جائے۔ کیونکہ اپنی اس حیثیت میں یہ اصول باہمی تقابل کی صورت میں مختلف النوع قانونی پیچیدگیوں اور مسائل کے متعلق ہمیں اسلام کے صحیح نقطۂ نظر سے واقفیت بہم پہنچاتا ہے۔

باہمی تشابہ و تخالف:۔

(۳) اسلام کے قانونی نظریات کو زیادہ آسان اور مفید بنانے کے لئے جدید تعلیم یافتہ علمائے تحقیق پر یہ اہم فریضہ عائد ہوتا ہے کہ وہ اس قانونی نظام اور دورِ جدید کے رائج الوقت اصول قانون کے نظاموں کا باہمی مقابلہ کرکے ان کے متشابہ اور متخالف پہلوؤں کو سامنے لائیں۔ اصول قانون کے یہ نظام امریکہ کے (Sociological Jurisprudence)، (Analytical Jurisprudance)، مادرائے طبیعی نظام اصول قوانین (Metaphysical Jurisprudence) اور (Communistic Jurisprudence) معاشرتی نظام اصول قوانین کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہیں۔ ان نظام ہائے قانونی کا یہ تقابلی مطالعہ مجھے امید ہے کہ ہر اس شخص پر قانونِ اسلامی کی ارتقار پذیر صلاحیت اور اس کے مزاج عمومی کی طبعی قوت کو "جامعیت" اور "لچک" دونوں کے لحاظ سے بخوبی واضح کر دے گا۔ جو اس قسم کا مطالعہ کرتے وقت کسی قسم کے تعصب میں مبتلا نہ ہو۔

قانونِ شہادت:۔

(۴) اسلامی قانون اپنی موجودہ صورت میں ویسا ہی ہے جیسا کہ ہمارے عظیم المرتبت ماہرین قانون نے چھوڑا تھا، اور اپنی اس حالت میں بھی یہ اس قدر متنوع مسائل سے بحث کرتا ہے اور اتنی وسعت کا حامل ہے کہ اس پر علمی گفتگو کرنے کے لئے بے شمار اور مختلف زاویہ ہائے نگاہ موجود ہیں۔ اور اس پر مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ اس قدر وسعت کے حامل اور اتنے متنوع مسائل سے بحث کرنے والے قانونی سرمایئے کا کماحقہٗ احاطہ کوئی ایسا ہی ذہن کر سکتا ہے جو بہت ہی جامع تصور اور ہمہ گیر وسعت کا مالک ہو۔ پھر جہاں تک (Adjectival Law) قانون کا تعلق ہے، حالت اور بھی دگرگوں اور دراستہ گوناگوں مشکلات سے پُر نظر آتا ہے۔ عدالتوں

کا دستوری نظام اور طریق کار ماضی کے اجتماعی پس منظر میں رکھ کر تو بالکل مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اسی پس منظر سے یہ نظام اور طریق کار اُبھرا اور ارتقا پذیر ہوا تھا، مگر دَورِ جدید میں یہ دونوں بے کار ہو کر رہ گئے ہیں ۔ اور ضرورت ہے کہ جدید تقاضوں کے تحت اور نئے حالات کے ساتھ تطبیق دینے کے لئے ان کے پورے کے پورے اجتماعی ڈھانچے پر بالکل پھر سے نظرثانی کی جائے، تاکہ یہ جدید حالات کا ساتھ دے سکیں ۔ اس ضمن میں قانون شہادت کی طرف فوری اور خصوصی توجہ دینے کی ضرورت ہے ۔

قصاص کے مصالح :-

(۵) قصاص کے تصوّر کو بڑی خوبی کے ساتھ اور بڑے مفید طریقہ سے قانون اسلامی کے ضابطۂ دیوانی اور فوجداری میں سمویا جاسکتا ہے ۔ اس سے پاکستان میں جاری و ساری موجودہ "اینگلو مسلم لا" میں پائی جانے والی ناہمواری کا خاتمہ ہوسکے گا ۔ اس تصور کو اصول قانون کے طور پر اپنانے کا سب سے مفید اور صحت مند اثر (Law of Torts) قوانین ہرجانہ پر پڑے گا ۔ کیونکہ یہ قانون اجتماعی ظلم و زیادتی کے شکار کو جس طرح قانونی اور معاشرتی ضمانت عطا کرتا ہے، اس سے جدید یورپ کے قانون دان ناواقفِ محض ہیں ۔

(مترجم محمد سلیم کیانی)

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جماعت صحابہؓ کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں دو آدمی جھگڑتے ہوئے آئے ان میں سے ایک نے کہا:

" میرا گدھا تھا اور اس کی گائے، اس کی گائے نے میرے گدھے کو ہلاک کر دیا "

حاضرین میں سے ایک شخص بول پڑا ۔

" بھائی تم پر تعزیہ واجب نہیں ہوتی "

آنحضرتؐ نے حضرت علیؓ سے کہا :

" علی تم فیصلہ کرو "

حضرت علیؓ نے دونوں سے کہا :

" وہ دونوں جانور بندھے ہوئے تھے یا کھلے ہوئے تھے ـــــ یا ان میں سے ایک بندھا ہوا تھا اور ایک کھلا ہوا تھا ؟"

جواب ملا :

" گدھا بندھا ہوا تھا، گائے کھلی ہوئی تھی اور اس کا مالک اس کے پاس تھا "

" گائے کا مالک گدھے کا تاوان ادا کرے "

رسالت مآبؐ نے اس حکم کی تصدیق فرمادی ۔ حالانکہ علیؓ دوسرے صحابہؓ کے مقابلہ میں بہت کم عمر تھے ۔

علامہ ڈاکٹر محمد اقبالؒ

مطالعۂ قانونِ اسلامی

(ہیئت اسلامی میں اصولِ حرکت[1])

اسلام ایک تہذیبی تحریک ہونے کے لحاظ سے کائنات کے پرانے سکونی نظریہ کو رَد کر دیتا ہے اور اس کی بجائے ایک حرکی نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے۔ ایک جذباتی نظام اتحاد کی حیثیت سے یہ فرد کی قدر و قیمت خود اس کی انفرادیت سے پہچانتا ہے۔ اور خونی رشتوں کو انسانی وحدت کی بنیاد ماننے سے انکار کر دیتا ہے۔ خونی رشتے خاکی ہیں۔ اور انسانی وحدت کیلئے کسی خاص نفسیاتی بنیاد کی تلاش صرف اسی ادراک کے ساتھ ممکن ہو سکتی ہے کہ حیاتِ انسانی اپنی اصل کے اعتبار سے روحانی ہے۔ یہ ادراک خود بخود نئے فرائض اور ذمہ داریوں کی تخلیق کرتا ہے جن کو زندہ رکھنے کے لئے کسی قسم کی رسمیاتی جکڑ بندیوں کی ضرورت نہیں رہتی اور انسان کے لئے اس بات کا امکان بھی پیدا کرتا ہے۔ جس کے ذریعہ وہ دنیا کے مصنوعی بندھنوں سے آزاد ہو سکے۔

کانسٹنٹائن نے عیسائیت کو، جو ابتداء میں ایک خانقاہی سلسلے کی شکل میں ظاہر ہوئی تھی، انسانی وحدت کے ایک نظام کی حیثیت سے چلانے کی کوشش کی، جس کی ناکامی نے قیصر جولین کو پھر روم کے پرانے دیوتاؤں کی طرف متوجہ کر دیا۔ جن کی اس نے نئی فلسفیانہ تعبیریں کرنے کی کوشش کی۔ جب اسلام صفحۂ تاریخ پر جلوہ گر ہوا تو اس وقت مہذب دنیا کی جو کیفیت تھی اس کی تصویر ایک جدید مورخ نے یوں کھینچی ہے۔

"اس وقت یوں معلوم ہوتا تھا کہ یہ عظیم الشان تہذیب جس کی تعمیر میں پورے چار ہزار برس صرف ہوئے تھے منہدم ہونے کے قریب ہے۔ انسانی نسل وحشت اور بربریت کے اس دَور میں لوٹ جانے کو تھی۔ جس میں ہر قبیلہ و فرقہ ایک دوسرے کا دشمن تھا، اور جہاں نظم و قانون ایک غیر معروف شے تھی۔ پرانے قبائلی رسوم کی گرفت ختم ہو چکی تھی۔ لہٰذا پرانے شہنشاہی اسالیب بھی اس وقت کام نہ دے سکتے تھے۔ عیسائیت کے نئے وضع شدہ قانون وحدت و نظم کی بجائے افتراق و تباہی پیدا کر رہے تھے۔ یہ وقت المناک واقعات و حوادث سے پُر تھا۔ تہذیب ایک ایسے عظیم الجثہ درخت کی مانند تھی جس کے پتے تمام دنیا کا احاطہ کئے ہوئے تھے اور جس کی شاخیں آرٹ، سائنس اور ادب کے طلائی ثمرات سے بھرپور تھیں جواب کھڑا مرجھا رہا تھا۔ عقیدت و احترام کا جان بخش پانی اس کی رگوں سے خشک ہو چکا تھا۔ اس کی جڑیں تک کھوکھلی ہو چکی تھیں اور اس کا وجود جنگ کے طوفان سے پارہ پارہ تھا۔ اب یہ محض پرانے قوانین و رواج کے سہاروں پر کھڑا تھا۔ جو کسی وقت بھی ٹوٹ سکتے تھے۔ کیا کوئی ایسی جذباتی

تہذیب موجود تھی جسے بروئے کار لانے سے نسلِ انسانی کو رشتۂ وحدت میں پرو دیا جاتا۔ اور تہذیب کو بچایا جا سکتا؟ ایسی تہذیب کے لئے ضروری تھا کہ وہ ایک نئی قسم کی چیز ہوتی۔ اس لئے کہ پرانے رسوم و قیود مردہ ہو چکے تھے، اور اسی قسم کے نئے رواج اور رسومات کا وضع کرنا صدیوں کا کام تھا۔"

یہ مورخ ہمیں آگے چل کر بتاتا ہے کہ دنیا کو ایک نئی تہذیب کی ضرورت تھی جو اس وقت کی حاکمانہ تہذیب اور وحدت انسانی کے ان تمام نظاموں کی جگہ لے سکے جن کا انحصار رشتۂ خون پر تھا۔ یہی مورخ مزید لکھتا ہے کہ اس امر کے حیرت ناک ہونے میں کوئی شبہ نہیں کہ ایسی تہذیب عرب کی سرزمین سے اٹھے، اور اس وقت اٹھے جبکہ اس کی سخت ضرورت تھی۔ لیکن اس واقعہ میں حیرت کی ایسی کوئی بات نہیں۔ روحِ کائنات اپنی ضرورتوں کو وہبی طور پر محسوس کر لیتی ہے اور نازک لمحات میں اپنی سمت کا تعین خود کر لیتی ہے۔ اسی بات کو ہم مذہب کی زبان میں پیغمبرانہ الہام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ بالکل فطری ہے کہ اسلام نے ایسے سیدھے سادھے لوگوں کے شعور میں جنم لیا۔ جو کہنہ تمدنوں کے اثرات سے محفوظ تھے۔ اور جو ایسے جغرافیائی مقام پر تھے جہاں تین براعظم ملتے ہیں۔ یہ نئی تہذیب وحدتِ عالم کی بنیاد اصولِ توحید میں مضمر پاتی ہے۔ اسلام ایک تمدنی نظام ہونے کی حیثیت سے، اس اصول کو نسلِ انسانی کی ذہنی اور جذباتی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی ذریعہ ہے۔ اس کا مطالبہ خدا سے وفاداری کا ہے، تخت و تاج سے نہیں۔ اور چونکہ خدا ہی تمام زندگی کی آخری روحانی اساس ہے۔ اس لئے خدا سے وفاداری درحقیقت انسان کی اپنی مثالی فطرت سے وفاداری کے مترادف ہے۔ تمام زندگی کی آخری و بنیادی روحانی اساس اسلام کی نگاہ میں ابدی ہے اور اپنا اظہار تنوع اور تغیر میں کرتی ہے، ایک ایسی سوسائٹی کے لئے جس کی بنیاد حقیقت کے اس تصور پر مبنی ہو، اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر کے ان اصولوں کا ہم آہنگ کرنا ضروری ہے۔ اس کے پاس ایسے ابدی اصولوں کا سرمایہ ہونا لازمی ہے جو اس کی حیاتِ اجتماعی کی رہبری کریں کیونکہ ابدی اصول ہی اس جہانِ تغیر و انقلاب میں ہمیں پاؤں جمانے کا موقع دے سکتے ہیں لیکن جب ان اصولوں کا مفہوم یہ لیا جائے کہ تغیر کا کوئی امکان ہی موجود نہیں ۔۔۔ وہ تغیر جسے قرآن خدا کی عظیم ترین نشانی کہہ کر پکارتا ہے تو یہ اس کی فطرت میں موجود حرکت کو جامد و ساکن کر دیتے ہیں ۔۔۔ سیاسی اور عمرانی علوم میں یورپ کی ناکامی پہلے اصول کی وضاحت کرتی ہے اور آخری اصول کی تشریح اسلام کے پانچ صد سالہ جمود سے ہوتی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ہیئت اسلامی میں اصولِ حرکت ہے کیا؟ ۔۔۔ اس کا جواب ہے "اجتہاد"

اجتہاد

اس لفظ کے لغوی معنے سعی یا کوشش کے ہیں۔ اسلامی فقہ میں اس کے اصطلاحی معنے کسی فقہی مسئلہ میں آزادانہ فیصلہ پر پہنچنے کی کوشش کرنا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس تصور کی ابتداء قرآن کی مشہور آیت "اور کوشش کرنے والوں پر ہم اپنی راہ واضح کر دیتے ہیں" سے ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث میں اس کا زیادہ واضح اشارہ موجود ہے۔ جب حضرت معاذؓ کو یمن کا حاکم مقرر کیا گیا تو رسول اللہ نے ان سے دریافت کیا کہ وہ مقدمات کا فیصلہ کس طرح کیا کریں گے؟ معاذؓ نے جواب دیا "میں معاملات کا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کیا کروں گا۔

"لیکن اگر کتاب اللہ اس باب میں خاموش ہو!"

"تو پھر میں اسوہ رسول کو اپنا رہبر بناؤں گا۔"

"اور اگر اسوہ رسول میں بھی تمہاری رہبری کا کوئی سامان موجود نہ ہو!"

"تو میں پھر پوری کوشش کروں گا اپنی رائے سے فیصلہ کرنے کی"

تاریخ اسلام کا طالبعلم اس بات سے اچھی طرح واقف ہے کہ اسلام کی سیاسی ترقی کے ساتھ نظامِ قانون کا تصور ایک اشد ضرورت بن گیا تھا اور ہمارے ابتدائی عربی اور غیر عربی فقہا نے انتھک کوششیں کیں۔ حتیٰ کہ فقہی مسائل کے تمام جمع شدہ مواد کی آخری صورت پذیری ہمارے تسلیم شدہ مذاہب کی شکل میں ہوئی۔ یہ فقہی مذاہب اجتہاد کے تین درجوں کے قائل ہیں۔

(۱) اجتہاد مطلق یا وضع قانون میں کمل اجتہاد، یہ عملی طور پر ان مذاہب کے بانیوں تک محدود ہے۔

(۲) اجتہاد فی المذہب یعنی وہ اضافی اجتہاد جو کسی خاص مذہب کی حدود میں برتا جاسکتا ہے۔

(۳) اجتہاد خاص جس کا تعلق کسی ایسے خصوصی مسئلے پر قانون کے انطباق سے ہو۔ جسے بانیانِ مذہب نے بغیر کسی فیصلہ کے چھوڑ دیا ہو۔

اس مقالہ میں مجھے اجتہاد کے پہلے درجے یعنی اجتہاد مطلق کے متعلق کچھ کہنا ہے۔ اہل سنت اس درجہ اجتہاد کے نظری امکانات کے تو قائل ہیں لیکن جب سے مذاہب فقہ کی ابتداء ہوئی ہے۔ عملاً طور پر اسے اس لئے نہیں مانتے کہ کمل اجتہاد کیلئے جن قیود و شرائط کی حصار بندی کر دی گئی ہے، ان کا کسی ایک فردِ واحد میں مجتمع ہونا قریب قریب ناممکن ہے۔ قرآن، جو زندگی کے متعلق یقینی طور پر ایک حرکی نقطۂ نگاہ رکھتا ہے، کی بنیاد پر قائم شدہ نظامِ قانون میں اس قسم کا انداز و میلان نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے ہم اس ذہنی طرزِ عمل کی وجوہات دریافت کریں۔ جنہوں نے اسلامی فقہ کو ایک جسد بے روح بنا کر رکھ دیا ہے۔ یورپ کے بعض اہل قلم کی رائے میں فقہ اسلامی میں جمود کا یہ پہلو ترکوں کے اثر کی وجہ سے ہے۔ یہ نظریہ بالکل سطحی ہے اس لئے کہ تاریخ اسلام میں ترکی اثر و نفوذ کے کارفرما ہونے سے بہت پہلے فقہی مذاہب مستقل بنیادوں پر قائم ہو چکے تھے۔ میری رائے میں اس کی حقیقی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ہم سب اس تحریک عقلیت اور ان تلخ اختلافات سے جن کو اس تحریک نے جنم دیا، واقف ہیں جو عباسیوں کے ابتدائی دور میں اسلام کی مذہبی دنیا میں نمودار ہوئی۔ مثال کے طور پر ایک اہم اختلافی مسئلہ کو لیجئے یعنی قرآن کی ابدیت کا قدامت پسندانہ عقیدہ۔ عقلیت پسند اس کے منکر تھے۔ اس لئے کہ ان کے خیال میں یہ محض "قدوم کلمہ" کے عیسائی عقیدہ کی ایک دوسری شکل تھی۔ اس کے برخلاف قدامت پسند مفکرین جن کا ساتھ بعد کے عباسی خلفا عقلیت پسندی کے سیاسی عواقب سے ڈر کر دیتے رہے تھے یہ رائے رکھتے تھے کہ قرآن کے قدوم کا انکار کر کے عقلیت پسند مسلم سوسائٹی کی بنیاد ہی کو کھوکھلا کر رہے ہیں۔ نظام نے عملی طور پر احادیث کو ماننے سے انکار کر دیا تھا اور کھلم کھلا ابوہریرہ کو غیر ثقہ راوی قرار دے دیا۔ اس طرح کچھ تو تحریک عقلیت کے بنیادی محرکات کے متعلق غلط فہمی کی وجہ سے اور کچھ چند عقلیت پسندوں کے بے قید و زمام خیالات کی وجہ سے قدامت پسند مفکرین اس تحریک کو ایک تخریبی قوت اور امت مسلمہ کے استحکام کے لئے ایک خطرہ سمجھتے تھے۔ ان کا حقیقی مقصد اسلام کے معاشرتی استحکام کو محفوظ رکھنا تھا اور اس مقصد کے حصول کا صرف ایک ہی راستہ ان پر کھلا تھا اور وہ یہ کہ وہ شریعت کی سخت گیری کو استعمال کریں اور اپنے نظام فقہ کی ہیئت کو امکانی حد تک بے لوچ اور شدید بنا دیں۔

(۲) راہبانہ تصوف کا آغاز، اور اس کی نشو و نما جس نے غیر اسلامی قسم کے اثرات کے تحت ایک خالص فلسفیانہ پہلو اختیار کر لیا تھا۔ بڑی حد تک اس طرزِ عمل کا ذمہ دار ہے۔ خالص ذہنی پہلو سے تصوف نے علمائے سلف کے لفظی نزاعات کے خلاف ایک قسم کی بغاوت پیدا کر دی۔ حضرت سفیان ثوری کو اس سلسلہ میں مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے عہد کے ذکی ترین قانون دانوں میں تھے، اور قریب تھا کہ ایک نئے فقہی مذہب کے بانی بن جائیں مگر چونکہ وہ صوفیانہ مزاج رکھتے تھے۔ اس لئے ہمعصر فقہا کی خشک و بے مزہ قانونی باریکیوں اور نکتوں نے ان کو مرتاض تصوف کی طرف مائل کر دیا۔

تصوف اپنے اہم نظری پہلو کے اعتبار سے، جو بعد کو پیدا ہوا ہے، آزاد خیالی کی ایک صورت ہونے میں عقلیت سے مماثل ہے۔ اس نے ظاہر و باطن کی تمیز پر اتنا زور دیا کہ دلوں میں ان تمام اشیاء کے ساتھ جن کا تعلق ظاہر سے تھا اور باطن سے نہیں، بے اعتنائی کی فضا پیدا کر دی۔

مابعد کے تصوف کے اس خالص غیر دنیاوی طرزِ فکر نے اسلام کے ایک نہایت اہم پہلو یعنی اسلام کے ایک نظام ہیئتی ہونے کی حیثیت کو آنکھوں سے اوجھل کر دیا۔ اور اس کے نظریاتی پہلو میں بے زمام خیالات کی جو جولانگاہ موجود تھی۔ اس نے اعلیٰ صلاحیت رکھنے والوں کو پہلے تو اپنی طرف متوجہ کیا، اور پھر جذب کر لیا۔ اس طرح اسلامی ریاست اوسط ذہن رکھنے والے انسانوں کے ہاتھوں میں رہ گئی۔ اور عوام نے اپنے درمیان اعلیٰ شخصیتوں کو اپنی رہنمائی کے لئے نہ پا کر اپنی خیر مختلف فقہی مذاہب کی کورانہ تقلید میں سمجھی۔

(۳) اس سلسلے میں سب سے زیادہ اہم تیرہویں صدی کے وسط میں بغداد کی تباہی تھی جو مسلمانوں کی علمی زندگی کا مرکز تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ ضرب بڑی کاری تھی اور تاتاری حملہ کے تمام مورخ بغداد کی تباہی کی داستان اس طرح بیان کرتے ہیں جیسے کہ اسلام کے مستقبل سے وہ تقریباً نا امید ہو چکے ہیں۔ مزید انتشار کے خطرات کے پیش نظر جو سیاسی زوال کے ایسے موقع پر ایک فطری امر ہے۔ قدامت پسند مفکرین نے اپنی تمام کوششیں لوگوں کے لئے ایک یکساں معاشرتی زندگی کے محفوظ کرنے پر مرتکز کر دیں۔ اور یہ اس طرح کہ ابتدائی فقہا کی شریعت کی تشریح میں ہر قسم کے اختراعات و بدعات کی راہ سختی سے بند کر دی۔ ان کا منتہا اصول معاشرتی نظم کی حفاظت تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک حد تک ان کا خیال بالکل صحیح تھا، کیونکہ تنظیم انتشار کی قوتوں کو بڑی حد تک زائل کر دیتی ہے۔ لیکن انہوں نے یہ نہ دیکھا اور نہ ہمارے موجودہ علماء کی نظر اس تک پہنچ سکی کہ کسی ملت کی آخری تقدیر تنظیم پر اتنی زیادہ منحصر نہیں ہے۔ جتنی کہ فرد کی قدر و قیمت اور اس کی قوت پر۔ ایک بے حد منظم سوسائٹی میں فرد کی انفرادیت کلی طور پر ختم ہو جاتی ہے وہ اپنے ارد گرد کی تمام معاشرتی فکر کا سرمایہ دار تو بن جاتا ہے لیکن اپنی خودی کو کھو دیتا ہے۔ اس طرح ماضی کی تاریخ سے ایک جھوٹی عقیدت اور اس کا مصنوعی احیاء لوگوں کے زوال کا علاج نہیں ہو سکتے۔ "تاریخ کا فتویٰ" جیسا کہ ایک مورخ نہایت موزوں انداز سے کہتا ہے "یہ ہے کہ پرانے خیالات کسی ایسی قوم میں دوبارہ اقتدار حاصل نہیں کر سکتے جس نے ایک دفعہ انہیں استعمال کر کے بوسیدہ کر دیا ہو۔" لہٰذا کسی ملت کو زوال کے پنگل سے چھڑانے کے لئے صرف ایک ہی موثر قوت موجود ہے اور وہ خود دار انسانوں کی پرورش اور افزائش ہے۔ یہ لوگ ہی زندگی کی گہرائیوں کا عیاں کرتے ہیں یہی ہم پر زندگی کے نئے معیار آشکارا کرتے ہیں۔ جن کی روشنی میں ہمیں سوچنے

لگتا ہے کہ ہمارا ماحول کلی طور پر غیر متبدل نہیں، بلکہ اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ تیرہویں صدی اور بعد کے فقہاء میں ماضی کے ساتھ جھوٹی عقیدت کی بناء پر حد سے زیادہ تنظیم کا میلان اسلام کی داخلی روح کے خلاف تھا۔ ابن تیمیہ کا زبردست ردِ عمل اسی میلان کا نتیجہ تھا۔ ابن تیمیہ کی پیدائش تباہی بغداد کے پانچ سال بعد ۱۲۶۳ء میں ہوئی اور اسلام کے انتھک اہل قلم مبلغین کی صف اول میں شامل ہیں۔

ابن تیمیہ کی تربیت حنبلی روایات میں ہوئی۔ اپنے لئے آزادی اجتہاد کا دعویٰ کرتے ہوئے انہوں نے فقہی مذاہب کی قطعیت سے انکار کر دیا۔ اور کام کو از سر نو شروع کرنے کے لئے بنیادی اصولوں کی طرف رجوع کیا۔

فقہ کے ظاہری مذہب کے بانی ابن حزم کی طرح انہوں نے بھی حنفی مذہب کے قیاس اور اجماع کے اصول استدلال کو جس رنگ میں اسے فقہائے متقدمین سمجھتے تھے رد کر دیا۔ اس لئے کہ ان کے خیال میں اجماع ہی تمام توہمات کی بنیاد تھا۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اس عہد کے اخلاقی اور ذہنی افلاس کے پیش نظر ان کا یہ فعل بالکل صحیح تھا۔ سولہویں صدی میں علامہ سیوطی نے اپنے لئے اجتہاد کا دعویٰ کیا اور اس کے ساتھ ہی ہر صدی کے لئے ایک مجدد کے خیال کا اضافہ بھی کر دیا مگر ابن تیمیہ کی تعلیمات کی روح پورے طور پر اس عظیم الشان تحریک میں جلوہ نما ہوئی۔ جس کا ظہور اٹھارہویں صدی میں نجد کے صحراؤں سے ہوا۔ جو میکڈانلڈ کے نزدیک "زوال پذیر اسلامی دنیا کا پاکیزہ ترین مقام" ہے۔ درحقیقت موجودہ ... اسلامی دنیا میں یہ زندگی کی پہلی تڑپ ہے۔ اس تحریک کی اثر پذیری کے اثرات بالواسطہ یا بلاواسطہ جدید ایشیا اور افریقہ کی قریب قریب تمام بڑی تحریکوں مثلاً سنوسی تحریک، پان اسلامک تحریک، اور بابی تحریک (جو عربی احتجاجیت Protestanism کا ایرانی عکس ہے) میں پائے جاتے ہیں۔

مصلح اعظم محمد بن عبد الوہاب نے جن کی ولادت ۱۷۰۰ء میں ہوئی مدینہ میں تعلیم پائی، ایران میں جادہ پیمائی کی، اور آخر کار اپنی بے تاب روح کی آگ تمام اسلامی دنیا کے اندر پھیلانے میں کامیاب ہو گئے۔ اپنی روح کے اعتبار سے وہ امام غزالی کے شاگرد محمد بن تومرت ـــــ بربر مصلح اسلام جس نے زوال پذیر اسلامی اندلس میں ظاہر ہو کر اسے نئی زندگی بخشی ـــــ کے مشابہ تھے۔

بہر حال ہمیں اس تحریک کی سیاسی زندگی سے جسے محمد علی پاشا کے عساکر نے ختم کر دیا، کوئی سروکار نہیں۔ ہمارے لئے اہم بات وہ روحِ آزادی ہے جو اس تحریک میں عیاں ہے، درآنحالیکہ داخلی طور پر یہ تحریک بھی ایک قسم کی قدامت پسندانہ تحریک ہے اس لئے کہ ایک طرف تو یہ تحریک فقہی مذاہب کی قطعیت کے خلاف بغاوت بھی کرتی ہے اور ذاتی فیصلہ کے حق کا بڑی شدت سے اظہار کرتی ہے، لیکن دوسری طرف ماضی کے متعلق اس کا نقطہ نگاہ بالکل غیر انتقادی ہے اور فقہی (قانونی) مسائل میں یہ زیادہ تر احادیث نبوی پر تکیہ کرتی ہے۔

ترکی کی طرف نظر کرتے ہوئے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کا تصور جدید فلسفیانہ خیالات سے قوت اور وسعت حاصل کر کے ایک مدت سے ترکی قوم کی مذہبی اور سیاسی فکر میں کام کر رہا ہے۔ حلیم ثابت کے قانونِ محمدی کے نئے نظریہ سے جس کی بنیاد جدید عمرانی تصورات پر قائم ہے۔ یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے۔

نشاۃ ثانیہ ایک حقیقت ہے، اور میرا یقین ہے کہ ایسا ہی ہے تو ہمیں بھی ایک دن ترکوں کی طرح اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و قیمت دوبارہ متعین کرنا پڑے گی اور اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے تو کم از کم ہم صحت مندانہ تعمیری تنقید کے ذریعہ اس تیز رفتار تحریک آزاد خیال کے خلاف جو اس وقت دنیائے اسلام میں جاری ہے، ایک موثر رکاوٹ پیدا کر سکتے ہیں۔

ترکی کی سیاسی اور مذہبی فکر

اب میں آپ کو ترکی کی مذہبی و سیاسی فکر کے متعلق کچھ بتاتا ہوں۔ جس کے ذریعہ آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ اس ملک کے جدید فکر و عمل میں اجتہاد کی قوت کس کس رنگ میں اپنا مظاہرہ کر رہی ہے۔ کچھ ہی عرصہ قبل ترکی میں دو اہم فکری دھارے تھے۔ جن میں سے ایک کی نمائندگی قومی پارٹی، اور دوسری کی اصلاح مذہب' جماعت کر رہی تھی۔ قومی پارٹی کی انتہائی دلچسپیوں کا سب سے مقدم نکتہ حکومت ہے مذہب نہیں۔ ان مفکرین کے نزدیک مذہب کا مذہب ہونے کی حیثیت میں سے کوئی مستقل وظیفہ نہیں ہے۔ قومی ریاست میں صرف ریاست ہی ایک حقیقی عامل ہے جو تمام دوسرے عاملین کے وظیفے مقرر و متعین کرتی ہے۔ اس لئے یہ لوگ مذہب اور ریاست کے فرائض و وظائف کے متعلق قدیم خیالات کو رد کر دیتے ہیں اور مذہب اور ریاست کی تفریق پر زور دیتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہیئت اسلامیہ ایک مذہبی و سیاسی نظام ہونے کے لحاظ سے اس قسم کے نظریہ کو جائز سمجھتی ہے ۞ اگرچہ ذاتی طور پر میرے نزدیک یہ سمجھ لینا ایک غلطی ہے کہ نظام اسلام میں ریاست کا تصور سب سے اہم اور باقی تمام تصورات پر حاوی ہے۔ اسلام کی نگاہ میں روحانی اور دنیاوی دو ممیز اور جداگانہ میدان نہیں ہیں بلکہ

چراغِ راہ

۞ علامہ اقبال یہاں غالباً اپنے خیال کو پوری طرح واضح نہ کر سکے۔ اسلام میں مذہب اور ریاست کی تفریق کا کوئی سوال ہی نہیں اور جیسا کہ آئندہ سطروں سے واضح ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال بھی اسے سرتاسر اسلام کے منافی خیال کرتے ہیں۔ ان کا نقطۂ نظر تو یہ ہے :- ؎

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی سماتی کہاں اس فقیری میں میری!
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں کہ وہ سربلندی ہے یہ سر بزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی دوئی چشم تہذیب کی نابصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا بشیری ہے آئینہ دار نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

(بالِ جبریل)

کسی فعل کی ماہیت خواہ وہ اپنے مفہوم و معانی میں کتنا ہی دُنیاوی کیوں نہ ہو، قائل کے اُس ذہنی طرزِ فکر سے متعین ہوتی ہے۔ جس کے ساتھ اس کا صدور ہوتا ہے۔ ہر فعل کی نوعیت کا تعین آخرکار اس غیر مرئی ذہنی پسِ منظر سے ہی ہوتا ہے۔ جب کسی فعل کا وقوع حیات کے ان لامتناہی "تنوعات سے" جو اس فعل کے پسِ منظر میں کام کرتے ہیں، علیحدگی کے جذبے کے ساتھ عمل میں آئے تو وہ دنیاوی یا ملحدانہ ہے، اور اگر اسی متنوع حیات نے اس میں فضیلت کی روح پھونکی ہے تو وہ روحانی ہے۔ اسلام میں حقیقت ایک ہی ہے جس کو اگر ایک نقطۂ نگاہ سے دیکھیں تو وہ مذہبی ادارہ Church ہے، اور دوسرے نقطۂ نظر سے یہی حقیقت ریاست ہے۔ مگر یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ریاست اور چرچ ایک ہی چیز کے دو پہلو یا رخ ہیں۔ اسلام ایک واحد اور ناقابلِ تحلیل حقیقت ہے جو آپ کے نقطۂ نگاہ کی تبدیلی سے مذہبی ادارہ یا ریاست میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ نکتہ اپنے نتائج کے لحاظ سے نہایت دوررس ہے اور اس کی پوری پوری وضاحت ہمیں دقیق فلسفیانہ بحثوں میں الجھا دے گی۔ اس موقع پر اتنا ہی کہہ دینا کافی ہوگا کہ یہ پرانی غلطی وحدت آدم کو دو ممیز اور جداگانہ... حقیقتوں میں تقسیم کر دینے سے واقع ہوئی ہے۔ جن میں بہرحال ایک اتصالی نقطہ تو موجود ہے مگر جو اپنے جوہر کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ زمان و مکان کی نسبت سے مادہ روح ہے۔ وہ وحدت جسے انسان کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ جب خارجی دنیا میں فعال ہونے کے لحاظ سے دیکھی جائے تو جسم ہے اور جب آپ اپنی فعلیت کے اعتبار سے دیکھی جائے تو روح یا ذہن ہے۔ توحید کا جوہر ایک عملی تصور کے لحاظ سے مساوات، اتحاد عمل اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست ان مثالی اصولوں کو زمانی و مکانی قوتوں میں تبدیل کر دینے کی کوشش اور انہیں معین انسانی تنظیم میں متشکل دیکھنے کا نام ہے۔ صرف انہی معنوں میں اسلامی ریاست ایک مذہبی حکومت ہے، نہ کہ ان معنوں میں کہ اسلامی ریاست کا سربراہ خدا کا خلیفہ ہوتا ہے جو ہر وقت اپنے مستبد ارادے کو مزعومہ معصومیت کے پردے میں چھپا سکتا ہے۔ اسلام کے ناقدین نے اس اہم نکتہ کو نظرانداز کر دیا ہے۔ قرآن کے نزدیک حقیقتِ اولیٰ کی ماہیت... روحانی ہے۔ اور اس کی حیات اس کی حرکتِ زمانی پر مشتمل ہے۔ روح کی معالیت انہی فطری، مادی اور دنیاوی میدانوں میں اپنے ملنے مواقع پاتی ہے، لہٰذا وہ تمام اشیاء جو دنیاوی گنی جاتی ہیں، اپنی اصل و بنیاد کے لحاظ سے مقدس ہیں۔ فکر جدید نے اسلام، بلکہ تمام مذاہب کی سب سے بڑی خدمت ان چیزوں پر تنقید کے ذریعے کی ہے۔ جنہیں ہم مادی یا فطری کہتے ہیں۔ ایک ایسی تنقید جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محض مادی شے کوئی حقیقت نہیں رکھتی جب تک ہم اس کی جڑیں روحانیت میں پیوست نہ پائیں۔ یہ دنیا نجس و ناپاک نہیں ہے۔ مادے کی یہ عظیم بے پایانی اور وسعت روح کی تکمیل ذات کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ تمام مقدس زمین ہے جیسا کہ رسول اللہ نے نہایت موزوں الفاظ میں فرمایا ہے "یہ ساری دنیا ایک مسجد ہے۔" اسلام کے نزدیک ریاستِ روحانی، کو انسانی تنظیم میں متشکل کرنے کی ایک کوشش ہے۔ لیکن ان معنوں میں اسلامی ریاست جو صرف غلبہ و اقتدار پر مبنی نہیں، بلکہ مثالی اصولوں کی عملی صورت پذیری کی کوشش کرتی ہے مذہبی ریاست ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ترکی قوم پرستوں نے دین و دنیا کے الگ ہونے کا تصور یورپ کی تاریخ افکار سیاسی سے

جذب و اخذ کیا ہے۔ قدیم عیسائیت کی بنیاد ایک سیاسی یا مدنی نظام کی حیثیت سے نہیں رکھی گئی تھی بلکہ اس نجس و ناپاک دنیا میں اس کی صورت ایک خانقہی سلسلے کی تھی۔ جس کا ملکی امور سے کوئی تعلق نہیں تھا، اور جو عملی طور پر تمام امور دینی کی حاکمیت اور اقتدار کو قبول و تسلیم کئے ہوئے تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت کے عیسائی ہو جانے پر کلیسا و حکومت دو جداگانہ طاقتوں کی حیثیت میں اقتدار و اختیار کی خاطر ایک دوسرے کے حریف بن گئے۔ ایسی صورتِ حال اسلام میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے کہ اسلام کی ابتداء ہی ایک معاشرتی نظام کی حیثیت سے ہوئی جو قرآن کے سیدھے سادے ... قانونی اصولوں پر مبنی تھی۔ یہ اصول رومیوں کے بارہ اصولوں کی مانند، جیسا کہ بعد کے تجربہ نے پورے طور پر ثابت کر دیا تشریحی اور توضیحی اعتبار سے اپنے اندر نشو و نما کی عظیم صلاحیتیں رکھتے تھے۔ لہٰذا سلطنت کا قوم پرستانہ نظریہ اس لحاظ سے غلط ہے کہ وہ ایک ایسی ثنویت کا قائل ہے جو اسلام میں موجود نہیں ہے۔

اس کے برعکس سعید حلیم پاشا کی مجلس اصلاح مذہب اس بنیادی حقیقت پر زور دیتی ہے کہ اسلام تصوریت اور ایجابیت Ideausm & Positivism کی ہم آہنگی کا نام ہے اور آزادی مساوات اور اتحاد کی غیر فانی سچائیوں کی وحدت کے لحاظ سے اس کا کوئی مخصوص وطن نہیں ہے، جس طرح انگریزی علم ریاضی، جرمن علم ہیئت اور فرانسیسی علم کیمیا کا کوئی وجود نہیں۔ اسی طرح ترکی کے وزیر اعظم کے بقول، ترکی، عربی، ایرانی یا ہندوستانی اسلام بھی نہیں ہے۔ جس طرح علمی حقائق کی عالمگیر خصوصیت ان گوناگوں سائنسی، و قومی تمدنوں کو جنم دیتی ہے۔ جو اپنی کلی حیثیت میں علم انسانی کے مظہر ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح اسلامی حقائق کی عالمگیر سیرت مختلف النوع قومی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تخلیق کرتی ہے۔ اس زود فہم مصنف کی نظر میں جدید تہذیب جس کی بنیادیں قومی خود غرضی کے تصور پر قائم ہیں۔ محض بربریت کی ایک دوسری شکل ہے۔ یہ ایک حد سے زیادہ ترقی یافتہ صنعتیت Industrialization کا نتیجہ ہے۔ جس کے ذریعہ انسان اپنی ابتدائی جبلتوں اور رجحانات کی تسکین پاتے ہیں۔ سعید حلیم پاشا اس بات پر بہر حال افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ تاریخی رفتار کے دوران میں اسلام کے اجتماعی اور اخلاقی تصورات مقامی اثرات اور اسلام کے ماقبل قوموں کے توہمات کے زیرِ اثر، تبدریج بگڑ گئے ہیں۔ آج کے تصورات اسلامی ہونے کی بجائے ایرانی، ترکی، یا عربی زیادہ ہیں۔ اصولِ توحید کی بے داغ پیشانی پر کم و بیش بت پرستی کی مہر ثبت کر دی گئی ہے۔ اور اسلام کی اخلاقی قدروں کی عالمگیر اور غیر شخصی خصوصیت مقامی رنگوں کی تہہ میں غائب ہو گئی ہے۔ اب ہمارے لئے ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ ہم اسلامی روح سے اس دبیز غلاف کو نوچ پھینکیں جس نے ایک حرکی نظریۂ حیات کو ساکن و جامد بنا رکھا ہے اور پھر سے آزادی، مساوات اور استحکام کی صداقتوں کو معلوم کریں تاکہ ان کی سادگی اور عالمگیریت کی روشنی میں اپنے اخلاقی، اجتماعی اور سیاسی نصب العین کی دوبارہ شیرازہ بندی کر سکیں۔" یہ ہیں وزیر اعظم ترکی کے خیالات۔ آپ دیکھیں گے کہ ایک ایسی راہ فکر اختیار کر کے جو اسلامی روح سے ہم آہنگ ہے۔ سعید حلیم پاشا عملاً اسی نتیجہ پر پہنچا ہے جو مجلس قومی کا مطمع نظر ہے۔ یعنی موجودہ افکار و تجربات کی روشنی میں قانون شریعت کو از سرِ نو مرتب و مدون کرنے کے لئے آزادیٔ اجتہاد۔

جدید ترکی کے فکری رجحانات

آیئے اب ہم دیکھیں کہ Grand National Assembly نے اجتہاد کی طاقت کو ادارۂ خلافت کے ضمن میں کس طرح برتا ہے۔ سنی فقہ کی رو سے امام یا خلیفہ کا تقرر قطعاً لازمی ہے۔ اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خلافت کسی ایک فرد واحد کو سونپ دی جائے؟ ترکی کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی روح کے مطابق خلافت یا امامت چند افراد کی ایک جماعت، یا ایک منتخبہ اسمبلی کو دی جا سکتی ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے، مصر و ہندوستان کے علماء فقہا نے اس مسئلہ پر ابھی تک اظہار رائے نہیں کیا ہے۔ ذاتی طور پر میرا یقین ہے کہ ترکی کا یہ نقطۂ نظر بالکل صحیح اور معقول ہے اور اس مسئلہ پر بمشکل کسی بحث و تمحیص کی گنجائش ہے۔ جمہوری طرزِ حکومت نہ صرف اسلامی روح کے مطابق ہے بلکہ عالم اسلام میں، جن نئی قوتوں کو آزاد کر دیا گیا ہے۔ ان کے پیش نظر تو یہ ایک قطعی ضرورت بن گیا ہے۔

ترکی نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لئے یہ بہتر ہے کہ ہم ابن خلدون سے، اسلام کے پہلے فلسفی مورخ کی رہنمائی حاصل کریں۔ ابن خلدون نے اپنے شہرہ آفاق مقدمہ میں اسلام کی عالمگیر خلافت کے متعلق تین متمیز نظریوں کا ذکر کیا ہے۔ ۱۔ عالمگیر امامت ایک ربانی نظام ہے اور اس لئے ناگزیر ہے۔ ۲۔ یہ محض مصلحتی امر ہے۔ ۳۔ ایسے ادارے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ آخری نقطۂ نظر خوارج کا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی پہلے نظریئے سے دوسرے نظریہ پر ہٹ آئی ہے۔ یعنی معتزلہ کے نظریہ پر جو عالمگیر امامت کو محض مصلحت کا ایک تقاضا تسلیم کرتے تھے۔ ترکوں کی دلیل یہ ہے کہ سیاسی افکار میں ہمیں اپنے گذشتہ سیاسی تجربے سے رہنمائی حاصل کرنا چاہیئے۔ جو صاف طور پر اس حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ دنیائے عمل میں عالمگیر امامت کا تصور ناکام ہو چکا ہے۔ یہ تصور اسی وقت تک کارآمد تھا جب تک اسلامی سلطنت برقرار تھی۔ اس سلطنت کے شیرازہ کے منتشر ہونے کے ساتھ ہی آزاد سیاسی واحدے پیدا ہو گئے ہیں، اور اس تصور کی عملیت ختم ہو چکی ہے۔ اب یہ اسلام کی تشکیل جدید میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت سے کام نہیں دے سکتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ تصور کسی مفید اور کارآمد مقصد کی سربرآری کی بجائے الٹا آزاد مسلمان ریاستوں کے اتحاد میں ایک رکاوٹ بن گیا ہے۔ ایران خلافت کے مسئلے میں اپنے اختلافِ عقائد کے پیشِ نظر ترکی سے الگ رہا۔ مراکش انہیں ہمیشہ شک و شبہ کی نظروں سے دیکھتا رہا اور عرب ذاتی امنگوں میں مبتلا رہا۔ اسلام کے اندر یہ ذاتی مناقشات محض ایک ایسے نام کی خاطر ہوئے جس کی قوت کبھی کی ختم ہو چکی ہے۔ وہ اس بات پر مزید بحث کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ کیوں نہ ہم بھی سیاسی افکار میں اپنے گذشتہ تجربہ سے سبق سیکھیں۔ کیا قاضی الوبکر باقلانی نے تجربی حقائق کے پیشِ نظر خلافت کے لئے قرشیت کی شرط کو ختم نہیں کر دیا۔ اس لئے کہ قریش اپنے سیاسی زوال کے بعد عالم اسلام پر اپنی سیادت قائم نہیں رکھ سکتے تھے۔ کئی سو سال پہلے ابن خلدون نے بھی جو ذاتی طور پر خلیفہ کے لئے قریشی ہونے کی شرط ضروری سمجھتا تھا، اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے: "چونکہ قریش کی طاقت ختم ہو چکی ہے۔ اس لئے اب اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے کہ جس ملک میں جو شخص سب سے زیادہ طاقتور ہو اس کو امام

کی حیثیت سے قبول کر لیا جائے" اس طرح ابن خلدون واقعات کی ٹھوس دلیل کو محسوس کرتے ہوئے ایک ایسی تجویز پیش کرتا ہے جسے ہم بین الاقوامی اسلام کے خواب کی ایک پہلی دھندلی سی تصویر کہہ سکتے ہیں جو آج بڑی حد تک ہماری نظروں کے سامنے ہے۔

یہ ہے جدید ترکی کا نقطۂ نظر، جس کی آبیاری تجربات کی حقیقتوں سے ہوئی ہے، نہ کہ فقیہوں کے حکیمانہ طریقِ استدلال سے جن کی فکر ان حالات زندگی سے مختلف ہوتی تھی جن میں وہ سانس لیتے تھے۔

میرے خیال میں اگر ان دلائل کو صحیح طور پر سمجھا جائے تو یہ ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کے ظہور کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جو در آنحالیکہ اسلام کا اصلی جوہر ہے لیکن اب تک ابتدائی صدیوں کی عربی شہنشاہیت نے اس کو پس پردہ کر رکھا تھا۔ یہ نیا نصب العین ترکی کے مشہور قومی شاعر ضیا کے کلام میں واضح طور پر جھلک رہا ہے۔ ضیا نے جو آگسٹس کومتے کے فلسفہ سے متاثر ہے۔ ترکی کے موجودہ خیالات کی تزئین و ترتیب میں بہت بڑا حصہ ادا کیا ہے۔ میں اس کی ایک نظم کا خلاصہ پروفیسر فشر کے جرمن ترجمے سے پیش کرتا ہوں۔

"اسلام میں ایک حقیقی طور پر موثر سیاسی وحدت پیدا کرنے کے لئے تمام مسلمان ممالک کا آزاد و خودمختار ہو جانا ضروری ہے۔ جس کے بعد اپنی اجتماعی حیثیت میں آپ کو ایک خلیفہ کے گرد جمع ہو جانا چاہیئے۔ کیا اس وقت یہ بات ممکن ہے؟ اگر آج ایسا ممکن نہیں تو پھر ہم کو انتظار کرنا چاہیئے۔ لیکن اس دوران میں خلیفہ کو اپنے گھر میں نظم و انضباط پیدا کرنا چاہیئے اور ایک جدید اور قابلِ عمل ریاست کی بنیادوں کو استوار کرنا چاہیئے"۔

بین الاقوامی دنیا میں کمزور کا کوئی ساتھی نہیں۔ صرف طاقت ہی عزت کی مستحق ہے"

ان سطور سے جدید اسلام کے رجحان کا واضح طور پر پتہ چلتا ہے۔ فی الحال جب تک تمام مسلم اقوام اتنی مضبوط نہیں ہو جائیں کہ جمہوریتوں کا ایک زندہ خاندان معرضِ وجود میں لا سکیں۔ اس وقت تک چاہیئے کہ ہر ایک اپنی ہی ذات کی گہرائیوں میں ڈوب جائے اور اپنی تمام توجہ کا مرکز و محور اپنے آپ ہی کو قرار دے لے۔ قوم پرست مفکرین کے نزدیک ایک حقیقی اور زندہ قسم کی وحدت کا قیام اتنا آسان نہیں ہے کہ محض قیادت عظمیٰ کے ایک نام سے معرضِ وجود میں آسکے۔ حقیقی طور پر اس کا اظہار ان کثیر آزاد و خودمختار واحدوں میں ہوتا ہے جن کی نسلی رقابتیں ایک مشترک اساس کے رشتے میں منسلک ہو کر ہم آہنگ ہو جاتی ہیں۔ مجھے یوں معلوم ہوتا ہے کہ خدا آہستہ آہستہ یہ حقیقت ہم پر واشگاف کرتا جا رہا ہے کہ اسلام نہ تو قومیت ہے اور نہ شہنشاہیت بلکہ اقوام کی ایک جماعت ہے جو مصنوعی حدود اور نسلی امتیازات کو محض ایک دوسرے سے تعارف کا ایک ذریعہ تو سمجھتی ہے، لیکن اقوام پر معاشرتی افق کو محدود کر دینے کی حیثیت میں ان حدبندیوں کو قبول نہیں کرتی۔

اسی شاعر کی ایک نظم "مذہب اور سائنس" کا ایک ٹکڑا اس عام مذہبی نقطۂ نظر پر مزید روشنی ڈالے گا جو موجودہ اسلامی دنیا میں تبدریج تشکیل پا رہا ہے۔

"نوعِ انسانی کے اولین روحانی رہبر کون تھے۔ بے شک یہ انبیا اور مقدس انسان ہی تھے۔ ہر دور میں مذہب نے فلسفہ کو راستہ دکھایا ہے۔ ادب و اخلاق اسی سے روشنی حاصل کرتے رہے۔ لیکن مذہب میں کمزوری آجاتی ہے۔ اس کے ابتدائی جوش و خروش کا شعلہ اوس کھاجاتا ہے۔ مقدس انسان غائب ہوجاتے ہیں اور نام کی روحانی قیادت علمائے فقہ کی وراثت بن جاتی ہے۔ ان فقہا کے لئے روایت ہی اصلی رہبر ہے، اور یہ مذہب کو اسی راہ پر گھسیٹتے ہیں۔ لیکن فلسفہ کہتا ہے میری رہنما عقل ہے تم دائیں طرف جاؤ میں بائیں طرف جاتا ہوں"

" مذہب و فلسفہ دونوں انسانی روح کے مدعی ہیں۔ ایک اسے اپنی طرف کھینچتا ہے۔ دوسرا اپنی طرف جب یہ کشمکش جاری ہوتی ہے تو بار آور تجربات ایجابی علم کو جنم دیتے ہیں اور یہ نومولود فکری رہبر اپنا فیصلہ سناتا ہے کہ "روایت تاریخ ہے، اور عقل اسلوبِ تاریخ۔ دونوں ایک ناقابلِ تعریف شے تک پہونچنے اور اس کی تشریح کرنے کی کوشش میں لگے ہیں"

" لیکن یہ ناقابلِ تعریف شے کیا ہے" ؟

"کیا یہ روحانیت شدہ دل تو نہیں" ؟

" اگر بات یہی ہے تو پھر میرا آخری فیصلہ سن لو ــــ مذہب ایجابی علم ہے۔ جس کا مقصد انسانی دل کو روحانی بنانا ہے۔"

اُوپر کی سطور سے یہ بات عیاں ہے کہ شاعر نے ترقی و فکرِ انسانی کے تین مدارج یعنی دینیاتی، مابعد الطبیعاتی، اور ... سائنٹیفک کو کامتے کی تعلیمات سے اخذ کر کے کتنی خوبصورتی کے ساتھ اسلام کے مذہبی نظریہ میں سمو دیا ہے اور مذہب کا یہی نظریہ جو مندرجہ بالا سطور میں پیش کیا گیا ہے۔ ترکی نظامِ تعلیم میں عربی کی حیثیت کے متعلق شاعر کے طرزِ عمل کو متعین کرتا ہے وہ کہتا ہے؛

" وہ سرزمین جہاں اذان کی صدا ترکی میں گونجتی ہے اور جہاں عبادت کرنے والے اپنے مذہب کے معانی کو سمجھتے ہیں، وہ زمین جہاں قرآن ترکی پڑھا جاتا ہے، جہاں ہر خورد و کلاں پوری طرح خُدا کے احکام کو جانتا ہے۔ اے فرزندِ ترک وہی سرزمین تیری مادرِ وطن ہے"

اگر مذہب کا منشاء دل میں روحانیت پیدا کرنا ہے، تو پھر اس کو انسانی رُوح کی پہنائیوں میں اُترے بغیر چارہ نہیں اور شاعر کے نزدیک یہ بہترین صورت اسی وقت ممکن ہے جب روحانی تصورات انسان کی اپنی مادری زبان میں پیش کئے جائیں۔

ہندوستان میں بہت سے لوگ عربی زبان کو ترکی سے بدل دینے کے اس رویہ کی مذمت کریں گے۔ اس لئے کہ شاعر کا یہ اجتہاد ان وجوہ کی وجہ سے جو بعد میں دی جائیں گی سخت قابلِ اعتراض ہے۔ لیکن اتنا ضرور ماننا پڑے گا کہ شاعر کی یہ مجوزہ اصلاح گذشتہ تاریخِ اسلام میں بغیر مثال کے نہیں ہے۔ ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اندلسی مہدی محمد ابن طومرت نے جو قومیت کے اعتبار سے بربر تھا۔ جب طاقت حاصل کی اور موحدین کی حکومت قائم کی تو اس نے آن پڑھ بربروں

کی خاطر حکم دے دیا کہ قرآن کا ترجمہ بربری زبان میں کر دیا جائے اور اس کی تلاوت بھی اسی زبان میں ہو۔ اور یہ کہ اذان بھی بربر زبان میں دی جائے اور تمام علمائے دین بربر زبان سے واقفیت حاصل کریں۔

ایک اور جگہ یہی شاعر نسائیت کے متعلق اپنے نصب العین کی وضاحت کرتا ہے وہ مرد و عورت کو مساوی درجہ رتبہ دیکھنے کے جوش میں اسلام کے قانونِ خاندان میں اس کے موجودہ مفہوم اور عمل کے اعتبار سے اساسی تبدیلیاں چاہتا ہے۔

"یہ ہے وہ عورت — میری ماں، میری بہن، یا میری بیٹی۔ یہی وہ ہے جو میری روح کی گہرائیوں سے مقدس ترین جذبات کو ابھارتی ہے — یہ میری محبوب، میرا سورج، میرا چاند، میرا تارا، یہ ہے وہ جو مجھے زندگی کی شعریت سے آشنا کرتی ہے۔ خدا کا مقدس قانون کس طرح اس حسین مخلوق کو نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھ سکتا ہے —؟ یقیناً قرآن کی تعبیر و تشریح میں عالموں نے غلطی کھائی ہے۔"

"قوم و ریاست کی بنیاد خاندان ہے"

"جب تک عورت کی صحیح قدر و قیمت نہیں پہچانی جاتی، قومی زندگی نامکمل ہے۔"

"خاندان کی پرورش کو عدالت و انصاف کے مطابق ہونا چاہیئے۔ لہٰذا تین چیزوں میں مساوات لازمی ہے، یعنی طلاق، خلع اور وراثت، جب تک وراثت میں عورت کو نصف اور ازدواجی لحاظ سے اسے ایک چوتھائی کا حصہ دار کیا جاتا ہے۔ نہ تو ملک سربلند ہو سکتا ہے، اور نہ خاندان۔"

"دوسرے حقوق کے لئے ہم نے انصاف کی قومی عدالتیں کھول رکھی ہیں لیکن خاندان کو ہم نے مدرسوں کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا ہے۔"

"میں نہیں جانتا کہ ہم نے عورت کو یوں بے دست و پا کیوں بنا رکھا ہے۔ کیا وہ ملک کے لئے کام نہیں کرتی؟ کیا ہم اس کے منتظر ہیں کہ وہ اپنی سوزن کو تیز بھالے میں تبدیل کر کے انقلاب کے ذریعہ ہمارے ہاتھوں سے اپنے حقوق چھین لے۔"

Ⓒ حقیقت یہ ہے کہ مسلم اقوام میں صرف ترکی ہی عقیدہ پرستی کی گہری نیند سے بیدار ہوا ہے اور اس نے معرفت

چراغِ راہ Ⓒ ترکیہ کے متعلق جن خیالات کا اظہار صاحب مقالہ نے اس مقام پر کیا ہے۔ اس سے غلط فہمی پیدا نہ ہونا چاہیئے۔ یہ مقالہ ۱۹۲۸ء میں لکھا گیا ہے اور ڈاکٹر صاحب نے ان معلومات پر اعتماد کیا ہے جو اس وقت تک ترکی کے تجربہ کے متعلق سامنے آئی تھیں۔ بلکہ جیسا ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے، ان کی معلومات کا سارا انحصار چند جرمن مصنفین پر تھا۔ بعد میں جب پوری صورتِ حال سامنے آئی تو یہ امر بالکل واضح ہو گیا کہ ترکی کی جدید تحریک اسلامی نظام کے تجدید و احیاء کی ایک کوشش نہ تھی بلکہ اسلامی روایات سے ملک کو کاٹ کر مغرب کی کورانہ نقالی کی تحریک تھی۔ خود علامہ اقبال بعد میں ترکی کے اس تجربہ سے ناامید ہو گئے تھے اور "ضربِ کلیم" میں تو صاف صاف انہوں نے کہہ دیا ہے کہ —

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی　　　کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

اس پر ہم نے اپنے مضمون "علامہ اقبال اور اسلامی قانون کی تشکیل جدید" میں تفصیل سے بحث کی ہے۔

ترکی کے متعلق مستند معلومات کے لئے اگر ناظرین ڈاکٹر یوریل ہائیڈ Uriel Hyde کی کتاب Foundations of Turkish Nationalism کا مطالعہ کریں تو ضیاء گوکالپ کی فکر کا پورا نقشہ ان کے سامنے آجائیگا۔ — ایڈیٹر

ذات حاصل کرلی ہے۔ صرف اسی نے اپنی آزادی ذہن کا دعویٰ کیا ہے۔ اور صرف اسی نے خیالی سے حقیقی کی طرف قدم بڑھایا ہے — جو شدید اخلاقی اور ذہنی کشمکش کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس کے لئے متحرک اور وسعت پذیر زندگی کی بڑھتی ہوئی پیچیدگیاں یقینی طور پر نئے مسائل پیدا کریں گی۔ جو نئے نقاطِ نظر کی طرف اشارہ کریں گے اور ان اصول و قوانین کی جدید تشریح کی ضرورت پیدا کر دیں گے جو ایک ایسی قوم کے لئے محض علمی دلچسپی کا ایک سامان ہیں جس نے روحانی ترقی کی خواہش رکھی محسوس نہیں کی۔ میرے خیال میں انگریز مفکر ہابس Hobbes نے اس دور رس نکتہ کی طرف توجہ کی ہے کہ اگر کسی ذہن میں مسلسل ایک ہی قسم کے خیالات و جذبات رکتے رہیں تو در اصل وہ ذہن خیالات اور جذبات سے عاری ہے۔ آج بہت سے مسلم ممالک کی یہی حالت ہے۔ وہ طوطے کی طرح پرانی اقدار کو دہرا رہے ہیں جبکہ ترک نئی اقدار تخلیق کرنے کی راہ پر گامزن ہے۔ اس کو جن عظیم تجربات سے دوچار ہونا پڑا ہے انہوں نے اس پر اپنی ذات کی گہرائیوں کو عیاں کر دیا ہے۔ نئی نئی پیچیدگیاں پیدا کر کے نئی تشریحات سجھا رہی ہے۔ آج جو سوال اسے درپیش ہے اور مستقبل قریب میں دوسرے اسلامی ممالک کو پیش آنے والا ہے۔ یہ ہے کہ آیا قانونِ اسلامی ارتقا پذیر ہے؟ — یہ ایک ایسا سوال ہے جس کو حل کرنے کے لئے بہت بڑی ذہنی کوشش کی ضرورت ہے اور اس کا جواب یقینی طور پر اثبات میں ہے بشرطیکہ دنیائے اسلام اس کو فاروقی انداز سے دیکھے — وہ فاروقِ اعظم جو اسلام کے پہلے آزاد اور تنقیدی مفکر ہیں اور جن کی جرأتِ اخلاق پیغمبر کے آخری وقت میں یہ غیر معمولی الفاظ کہنے سے باز نہ رہ سکی۔ "خدا کی کتاب ہمارے لئے کافی ہے۔"

ہم جدید اسلام میں اس تحریکِ آزادی کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی یہ بات بھی ماننی پڑے گی کہ اسلام میں آزاد خیالی کا ظہور تاریخ میں ایک نازک مرحلہ کا ظہور ہے۔ آزاد خیالی میں ایک انتشاری قوت کی حیثیت سے عمل کرنے کا رجحان موجود ہے اور نسلی تصورات جو جدید اسلام میں اس وقت ہمیشہ سے زیادہ کام کرتے نظر آتے ہیں۔ آخر کار اس انسانی وسیع النظری کو ملیامیٹ کر سکتے ہیں۔ جو مسلمانوں نے اپنے مذہب سے حاصل کی ہے۔ دوسرے ہمارے مذہبی اور سیاسی مصلحین کے لئے اپنے جوان شوق کی بے عنانی کے باعث آزاد خیالی کی رَو میں اصلاح کے مناسب و موزوں حدود کو پھاند جانے کا خطرہ ہے۔

ہم آج جس دَور سے گذر رہے ہیں وہ یورپ کے پروٹسٹنٹ Protestant انقلاب سے مشابہ ہے۔ ہمیں لوتھر کی تحریک کے آغاز و انجام سے جو سبق ملتا ہے اسے نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ تاریخ کا گہرا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ تحریکِ اصلاح Reformation درحقیقت ایک سیاسی تحریک تھی۔ یورپ میں اس کا حشر یہ ہوا کہ قومی اخلاق کے نظاموں نے تدریجی طور پر عیسائیت کے عالمگیر نظامِ اخلاق کی جگہ لے لی۔ اس میلان کا نتیجہ ہم اپنی آنکھوں سے یورپ کی جنگِ عظیم میں دیکھ چکے ہیں جس نے دو متحارب اخلاقی نظاموں کا کوئی قابلِ عمل امتزاج پیدا کرنے کی بجائے یورپ کے حالات کو اور بھی ناقابلِ برداشت بنا دیا ہے۔ آج دنیائے اسلام کے رہبروں کا یہ فرض ہے کہ وہ یورپ میں جو کچھ ہو چکا ہے۔ اس کے حقیقی معنوں کو سمجھیں اور پھر پورے ضبط اور دقتِ نظری کے ساتھ ایک نظامِ اجتماعی ہونے کی حیثیت سے اسلام کے بنیادی مقاصد کی طرف حرکت کریں۔

کیا قانونِ اسلام میں ارتقاء کی صلاحیت موجود ہے؟

میں نے آپ کے سامنے جدید اسلام میں اجتہاد اور اس کے عمل کی تاریخ کا تھوڑا سا خاکہ پیش کر دیا ہے، اب میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ آیا قانونِ اسلام کی تاریخ اور اس کی ہیئت و ساخت میں اس قسم کا کوئی امکان موجود ہے جس سے اس کے اصولوں کی از سرِ نو تشریح کی جا سکے۔ دوسرے الفاظ میں جو سوال میں اٹھانا چاہتا ہوں یہ ہے کہ کیا قانونِ اسلام میں ارتقاء کی صلاحیت موجود ہے؟۔ بون یونیورسٹی میں سامی زبانوں کے ماہر پروفیسر ہارٹن Horten نے اسلامی فلسفہ اور دینیات کے ضمن میں یہی سوال اٹھایا ہے۔ خالص مذہبی فکر کے دائرے میں مسلمان مفکرین کے کام پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ تاریخ اسلام کی نہایت موزوں تصویر ان الفاظ میں کھینچی جا سکتی ہے کہ وہ دو جداگانہ اور ممیز قوتوں کے تدریجی تفاعل، ہم آہنگی اور باہمی رچاؤ کا نام ہے یعنی ایک طرف تو آریائی تہذیب اور علوم اور دوسری طرف سامی مذہب۔ مسلمان ہمیشہ اپنے مذہبی زاویہ نگاہ کو ان تہذیبی عناصر کے ساتھ تطبیق دیتا رہا ہے جنہیں اس نے اپنی ہمسایہ اقوام سے جذب کیا ہے۔ ہارٹن Horten کے بیان کے مطابق ۸۰۰ء سے لیکر ۱۱۰۰ء تک اسلام میں ایک سو سے زیادہ دینیاتی نظام پیدا ہوئے۔ یہ امر اسلامی فکر کی لچک اور ہمارے ابتدائی مفکرین کی پیہم کوششوں پر کافی سے زیادہ دلیل ہے۔ اس طرح اسلامی فکر و ادب کے گہرے مطالعے نے جن حقیقتوں کا انکشاف کیا ہے ان کے پیشِ نظر یورپ کا یہ زندہ مستشرق مندرجہ ذیل نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو گیا۔

"اسلام کی رُوح اس قدر وسیع ہے کہ عملی طور پر اس کا احاطہ ناممکن ہے۔ صرف ملحدانہ تصوّرات کو چھوڑ کر اس نے اپنی ہمجوار اقوام کے تمام قابلِ حصول تصوّرات کو اپنے اندر جذب کر لیا ہے اور ان کو اپنی خاص وضع میں نشوونما دیا ہے۔"

قانون کے دائرے میں اسلام کی یہ انجذابی روح اور بھی زیادہ آشکار ہے۔ اسلام کا ولندیزی ناقد پروفیسر ہرگرونجے Hurgronje کہتا ہے "جب ہم اسلامی قانون کے ارتقا کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ایک طرف تو ہر دَور کے فقہا ایک دوسرے کی تکفیر تک جا پہنچتے ہیں اور دوسری طرف یہی لوگ زیادہ سے زیادہ وحدتِ مقصد کے ساتھ اپنے متقدمین کے اسی قسم کے تنازعات میں مطابقت بھی پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں"۔ اسلام کے ان جدید یورپی ناقدین کے خیالات سے صاف ظاہر ہے کہ نئی زندگی کے پھر سے ابھرنے پر اسلامی تعلیمات کی خالص روح کا اعلان و اظہار ہمارے فقہا کی شدید قدامت پسندی کے باوجود ناگزیر ہے اور مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس عظیم الشان فقہی ادب کا گہرا مطالعہ جدید مورخ کو اپنی اس سطحی رائے کے بدلنے پر مجبور کر دے گا کہ قانونِ اسلام جامد اور غیر ترقی پذیر ہے۔ بدقسمتی سے ابھی تک اس ملک کے قدامت پرست مسلم عوام فقہ کی تنقید کے لئے پورے طور پر تیار نہیں ہیں اگر اس قسم کی تنقید کی جائے تو اکثر لوگ برہم ہو جائیں گے اور پھر فرقہ وارانہ اختلافات پھوٹ نکلیں گے۔ پھر بھی میں زیرِ نظر مسئلہ میں چند باتیں کہنے کی جرأت کرتا ہوں۔

(۱) پہلی بات جو ہمیں اپنے ذہن میں رکھنی ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائی دور سے عہد عباسیہ کے آغاز تک قرآنِ حکیم کے سوا اسلامی قانون تحریری شکل میں موجود نہیں تھا۔

(۲)۔ دوسرے یہ کہ پہلی صدی کے وسط سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک اسلام میں قریب قریب انیس فقہی مذاہب اور آرا کا ظہور ہوا۔ یہی ایک واقعہ اس بات کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے کہ ایک بڑھتی اور پھیلتی ہوئی تہذیب کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے ہمارے ابتدائی فقہا نے کس طرح پیہم لگاتار محنت سے کام لیا۔ فتوحات کے پھیلاؤ اور نتیجتاً اسلامی نقطۂ نظر میں پیدا شدہ وسعت نے ابتدائی فقہا کو مجبور کر دیا کہ وہ اشیا کو وسیع النظری کے ساتھ دیکھیں اور جو لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے ہیں۔ ان کے مقامی حالات اور عادات وخصائل کا مطالعہ کریں۔ مختلف فقہی مذاہب کو اگر ہم اس عہد کی عمرانی اور سیاسی تاریخ کے پس منظر میں بنظر غائر دیکھیں تو صاف معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ یہ فقہا اپنی تشریحی کوششوں میں تبدریج استخراجی اسلوب سے Deductive استقرائی رجحان تک جا پہنچتے ہیں۔

(۳) تیسرے جب ہم اسلامی قانون کے چار مسلمہ ماخذوں اور ان سے پیدا شدہ اختلافات کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمارے تسلیم شدہ مذاہب فقہ کی مزعومہ سختی و تشدد کا کہیں نشان نہیں ملتا اور ارتقائے مزید کا امکان صاف صاف نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ آیئے ہم ان ماخذوں پر اجمالی حیثیت سے ایک نظر ڈالیں۔

ا۔ **قرآن**:۔ اسلامی قانون کا اوّلین ماخذ قرآن حکیم ہے۔ قرآن بہرحال ایک کتابِ تعزیرات نہیں ہے۔ اس کا سب سے اہم مقصد انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے حقیقی رشتہ وتعلق کے اعلیٰ تر شعور کی بیداری ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن میں قانونی طرز کے چند ایک اصول و احکامات موجود ہیں۔ خصوصی طور پر وہ جن کا تعلق خاندان یعنی اجتماعی زندگی کی مرکزی اساس سے ہے۔ مگر ان قوانین کو ایسی وحی کا ایک جز کیوں بنا دیا گیا۔ جس کا بنیادی مقصد حیاتِ انسانی کا اعلیٰ تر درجہ ہے؟ اس سوال کا جواب عیسائیت کی تاریخ میں مضمر ہے۔ جو یہودیوں کی قانون پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی شکل میں ظاہر ہوئی تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حیاتِ اخروی کے تصور کی مدد سے یہ زندگی پر روحانی رنگ چڑھانے میں کامیاب ہو گئی لیکن اس کی انفرادیت انسان کے اجتماعی تعلقات کی پیچیدگی میں کوئی روحانی قدر وقیمت نہ دیکھ سکی۔ نومن Naumann اپنی کتاب Briefe uber Religion میں لکھتا ہے کہ "قدیم عیسائیت کی نظروں میں ریاست، قانون، تنظیم اور پیداوار کی کوئی قدر وقیمت نہیں۔ وہ سرے سے انسانی معاشرہ کے حالات پر غور وفکر ہی نہیں کرتی" نومن مزید کہتا ہے "اس لئے یا تو ہمیں ریاست کے بغیر ہی زندہ رہنے کی جرأت کرنی ہے اور اس طرح جانتے بوجھتے اپنے آپ کو فوضویت Anarchy کے حوالے کر دینا ہے یا ہمیں پھر اپنے مذہبی عقیدہ کے ساتھ ساتھ ایک علیحدہ سیاسی مسلک پر بھی ایمان لانے کا فیصلہ کرنا ہے"۔ لہذا قرآن اس بات کو ضروری سمجھتا ہے کہ مذہب و ریاست اور اخلاق وسیاست کو ایک ہی وحی میں سمو دے۔ بالکل اسی طرح جس طرح افلاطون نے اپنی کتاب ریاست Republic میں کیا ہے۔

اس ضمن میں سب سے اہم بات جو ذہن نشین کرنے کی ہے وہ قرآن کا حرکی نقطۂ نظر ہے۔ میں اس کے آغاز اور تاریخ پر کافی بحث کر چکا ہوں۔ یہ بات بہرحال بدیہی ہے کہ حرکی نقطۂ نگاہ رکھتے ہوئے قرآن حکیم ارتقا کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ ہمیں

صرف یہ بات نہیں بھولنا چاہیئے کہ زندگی تغیرِ محض کا نام نہیں ہے بلکہ اس میں بقا و دوام کے عناصر بھی موجود ہیں۔ اپنے تخلیقی عمل سے محفوظ ہوتے ہوئے اور اپنی ساری طاقتوں کو زندگی کے نت نئے آفاق کی دریافت پر مرتکز کرتے ہوئے انسان خود اپنے ظہورِ ذات کے حضور ایک اضطراب محسوس کرتا ہے۔ وہ اپنی پیش قدمی میں ماضی کی طرف دیکھنے پر مجبور ہے اور خود اپنی اس وسعت کا سامنا کرتے ہوئے وہ سہم جاتا ہے۔ انسانی روح اپنی پیش قدمی کے دوران مخالف سمت سے عمل پیرا قوتوں کے سامنے اٹک جاتی ہے۔ یہی بات ایک دوسرے پیرایہ میں یوں کہی جا سکتی ہے کہ زندگی ماضی کا بوجھ اپنی پشت پہ اٹھائے حرکت کرتی ہے۔ اور یہ کہ معاشرتی انقلاب کا کوئی بھی نظریہ کیوں نہ ہو۔ اس میں قدامت پسندی کی قوت کی قدر و قیمت اور اس کا عمل نظروں سے اوجھل نہ ہونا چاہیئے۔ جدید عقلیت کو چاہیئے کہ قرآن کی اصلی تعلیمات کو اسی دور رس اور کلی بصیرت سے دیکھتے ہوئے ہمارے موجودہ اداروں کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ کوئی قوم اپنے ماضی کو پورے طور پر رد نہیں کر سکتی کیونکہ یہ ماضی ہی ہے جس سے اس کی ذات کی شناخت ہوتی ہے۔ اور اسلام جیسی سوسائٹی میں قدیم اداروں پر نظرِ ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے اور مصلح کی ذمہ داریاں زیادہ گراں ہو جاتی ہیں۔ اسلام اپنی خصوصیات کے اعتبار سے "غیر مقامی" ہے اس کا مقصد انسانیت کے لئے انجام کار اتحاد کا ایک ایسا نمونہ پیش کرنا ہے جس میں مختلف نسلوں کے لوگ آپس میں ایک دوسرے سے مل گئے ہوں اور پھر ذرّوں کے اس ڈھیر کو ایک خود شعور ملّت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اس کام کی تکمیل کچھ آسان نہ تھی۔ پھر بھی اسلام اپنے عمدگی سے سوچے ہوئے اداروں کے ذریعہ اس رنگا رنگ، انبوہ میں سے ایک قسم کے اجتماعی ارادہ اور ضمیر کی تخلیق میں بڑی حد تک کامیاب ہو گیا ہے۔ ایسی سوسائٹی کے ارتقا میں کھانے پینے، پاکی و ناپاکی جیسے بے ضرر معاشرتی قوانین کی غیر متبدل نوعیت بھی اپنے اندر ایک حیاتی قدر و قیمت رکھتی ہے اور یہ اس لئے کہ ایسے قوانین نہ صرف اس قسم کی سوسائٹی کو ایک خاص قسم کی داخلیت بخشتے ہیں بلکہ خارجی اور داخلی ہم آہنگی کی وہ صفت پیدا کر دیتے ہیں جن سے بوقلمونیت کی ان قوتوں کا ردِ عمل ہو سکتا ہے۔ جو ہمیشہ ایک مخلوط سوسائٹی میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان اداروں کے ناقد کے لئے ضروری ہے کہ اس ضمن میں کچھ کہنے سے پیشتر اسلام کے اجتماعی تجربہ کی ماہیت اولیٰ کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ اسے ان اداروں کی... ہیئت و ساخت پر ضرور نظر ڈالنی چاہیئے مگر کسی خاص ملک کی معاشرتی سود مندی یا غیر سود مندی کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ اس وسیع تر مقصد کے پیشِ نظر جو ساری نسلِ انسانی کی زندگی میں بتدریج ظہور پذیر ہو رہا ہے۔ جب ہم قرآن میں فقہی اصولوں کی اصل و بنیاد پر غور کرتے ہیں تو ہمیں صاف صاف معلوم ہوتا ہے نہ انسانی فکر و عمل کی راہیں بند کرنا تو درکنار خود ان اصولوں کی بے پایانی فکرِ انسانی کے لئے مہمیز کا کام کرتی ہے۔ فقہائے متقدمین نے اسی اصل سے سراغ پا کر متعدد فقہی... نظام کھڑے کر دیئے۔ اور تاریخ اسلام کا طالب علم اچھی طرح جانتا ہے کہ معاشرتی اور سیاسی قوت کے اعتبار سے اسلام کی نصف کامیابی اور غلبہ انہی فقہا کی قانونی ذہانت پر منحصر ہے۔ فان کریمر Von Kremer کہتا ہے "رومیوں کے بعد اہلِ عرب کے سوا کوئی قوم نہیں ہے جو کسی ایسے نظامِ قانون کو اپنا کہہ سکے جس کی ترتیب و تیاری میں اتنی جانچ پرکھ برتی گئی ہو۔" لیکن یہ نظام دینی جامعیت کے باوجود انفرادی تشریحات ہی کی حیثیت رکھتا ہے اور اس لحاظ سے ان کے لئے کسی قسم کی قطعیت کا دعویٰ درست نہیں ہے۔ میں جانتا ہوں کہ علماء اسلام مقبول و مروجہ فقہی مذاہب کی قطعیت کا دعویٰ

کرتے ہیں۔ لیکن مکمل اجتہاد کے نظری امکانات سے انکار ان کے لئے کبھی بھی ممکن نہیں ہو سکا۔

میں ان وجوہات کو بالوضاحت بیان کرنے کی کوشش کر چکا ہوں جو میری رائے میں علماء کے اس طرزِ عمل کا باعث ہیں چونکہ اب زمانہ بدل چکا ہے اور دنیائے اسلام ان قوتوں سے جن کو انسانی عقل کی حیرت انگیز ترقی نے پیدا کر دیا ہے، دوچار ہے۔ اس لئے مجھے اس طرزِ عمل کے مزید برقرار رکھنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ کیا کبھی ہمارے ائمہ مذاہب نے اپنے استدلالات اور تشریحات کے بارے میں قطعیت کا دعویٰ کیا تھا۔ ہرگز نہیں۔ میرے خیال میں موجودہ نسل کے آزاد خیال مسلمانوں کا یہ دعویٰ بالکل جائز اور درست ہے کہ انہیں اپنے تجربات اور زندگی کے بدلے ہوئے حالات کی روشنی میں فقہ کے بنیادی اصولوں کی تشریحِ جدید کا حق حاصل ہے۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی تخلیقِ مسلسل کے ارتقاء کا نام ہے۔ اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل خود ہی سلجھانے کی اجازت ہونی چاہیئے متقدمین کا کام ان کا رہبر تو ہو سکتا ہے لیکن اس کام میں ان کی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیئے۔

میرا خیال ہے کہ اس مرحلے پر آپ مجھے ترکی کے شاعر ضیا کی یاد دہانی کرائیں گے اور دریافت کریں گے کہ کیا مرد و عورت کی مساوات کے متعلق اس کا مطالبہ یعنی طلاق، خلع اور وراثت میں مساوات کا مطالبہ اسلامی قانون کی رُو سے جائز و درست ہے؟ مجھے معلوم نہیں کہ ترکی میں عورت کی بیداری نے ایسے مطالبات پیدا کر دیئے ہیں جنہیں بنیادی اصولوں کی نئی تشریح کے بغیر پورا نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن پنجاب میں جیسا کہ ہر شخص جانتا ہے۔ ایسے متعدد واقعات سامنے آچکے ہیں جن میں عورتیں اپنے ناپسندیدہ شوہروں سے خلاصی پانے کے لئے مرتد ہو گئیں۔ ایک تبلیغی مذہب کے مقاصد و عزائم کی اس سے زیادہ غلط تعبیر کیا ہو گی۔ اندلس کے زبردست فقیہہ علامہ شاطبی اپنی کتاب الموافقات میں لکھتے ہیں کہ "قانونِ اسلام پانچ چیزوں کی حفاظت کا دعویٰ کرتا ہے، دین، نفس، عقل، مال اور نسل" اس معیار کو سامنے رکھکر میں یہ پوچھنے کی جرأت کر سکتا ہوں کہ کیا ہدایا کے مطابق ارتداد سے متعلقہ قانون اس ملک میں ایمان کے مفاد کی حفاظت کرتا ہے؟

ہندوستانی عوام کی شدید قدامت پسندی کے پیشِ نظر یہاں کے مصنفین کے لئے اور کوئی چارہ ہی نہیں کہ اپنے فیصلوں میں انہیں کتابوں سے استفادہ کریں جو معیاری تصانیف شمار کی جاتی ہیں اور نتیجہ یہ ہے کہ جب قومیں آگے کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ ہمارا قانون اسی جگہ ساکت و جامد ہے۔

جہاں تک ترکی کے شاعر کے مطالبہ کا تعلق ہے مجھے ڈر ہے کہ وہ اسلام کے عائلی قانون کے متعلق زیادہ واقفیت نہیں رکھتا اور نہ ہی قرآنی اصولِ وراثت کی اقتصادی اہمیت اس پر چنداں واضح ہے۔ نکاح اسلامی قانون کے مطابق ایک معاشرتی معاہدہ ہے۔ بیوی کو اس بات کی پوری آزادی حاصل ہے کہ نکاح کے وقت شوہر کے اختیارِ طلاق کو مقررہ شرائط کے مطابق اپنے حق میں منتقل کرائے اور اس طرح اس خصوص میں مرد کے مساوی و ہم رتبہ ہو جائے۔ قانونِ وراثت میں شاعر کی مجوزہ اصلاح ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مردوں اور عورتوں کے شرعی حصص اگر غیر مساوی ہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ قانون کی نگاہ میں مرد عورت پر فوقیت رکھتے ہیں۔ اس قسم کا قیاس قرآن کی روح کے خلاف ہے۔ قرآن کہتا ہے:۔

"اور عورتوں کے مردوں پر ویسے ہی حقوق ہیں جیسے مردوں کے عورتوں پر"

لڑکی کے حصّہ کا تعین اس کی کسی خلقی کمزوری کی بناء پر نہیں کیا گیا بلکہ اقتصادی مواقع اور معاشرتی حیثیت میں جو جگہ اسے حاصل ہے اس کے پیشِ نظر عمل میں آیا ہے۔ مزید براں شارع کے اپنے معاشرتی نظریہ کے مطابق قانون وراثت کو تقسیم دولت کا تنہا عامل نہیں سمجھنا چاہیئے بلکہ اس سلسلہ میں جو عاملین کارفرما ہیں۔ اسے اس کی ایک کڑی تصوّر کرنا چاہیئے۔ قانون اسلام کی رو سے جب کہ لڑکی اس جائداد کی پوری مالک ہے جو اسے باپ اور شوہر کی طرف سے شادی کے موقعہ پر ملتی ہے اور جبکہ وہ اپنے مہر کی جو اس کی مرضی کے مطابق خواہ معجل ہو یا غیر معجل اور جس کی ادائیگی تک وہ اپنے شوہر کی پوری جائداد پر قبضہ رکھ سکتی ہے۔ تنہا اور واحد مالک بھی ہوتی ہے، اس کے باوجود بھی ساری عمر کے لئے اس کی کفالت کی تمام تر ذمّہ داری شوہر ہی کے کاندھوں پر ڈال دی جاتی ہے۔ اگر آپ قانونِ وراثت کے عمل کو اس نقطۂ نظر سے دیکھیں گے تو معلوم ہو جائے گا کہ لڑکوں اور لڑکیوں کی اقتصادی وضعیت میں کوئی ایسا اہم فرق نہیں ہے اور حقیقت میں ان کے شرعی حِصّوں کی اس ظاہری عدم مساوات ہی کے ذریعہ قانونِ اسلام ترکی کے شارع کی مطلوبہ مساوات قائم کرتا ہے۔ سچّی بات یہ ہے کہ قرآنی قانون وراثت فان کریمر Von Kremer کے نزدیک قانونِ اسلام کے سب سے زیادہ طبع زاد پہلو ——— کی تہ میں جو اصول کارفرما ہیں فقہا نے ان پر اتنی توجہ صرف نہیں کی جن کے وہ مستحق ہیں۔ جدید سوسائٹی کی تلخ طبقہ واری کشمکش کے پیشِ نظر ہم کو اب غور و فکر کرنا چاہیئے۔ اگر ہم اپنے قوانین کا مطالعہ۔ آنے والے اس اقتصادی انقلاب کی روشنی میں کریں تو اغلب ہے کہ ہماری نظریں اساسی اصولوں کے ایسے مشہور پہلوؤں کو دریافت کرلیں جنہیں ہم ان اصولوں کی حکمت پر ایک نئے یقین و ایمان کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔

(ب) **احادیث**:- قانونِ اسلام کا دوسرا بڑا ماخذ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلّم کی احادیث ہیں۔ یہ قدیم اور جدید دونوں زمانوں میں بحث کا زیادہ موضوع و مرکز رہی ہیں۔ ان کے جدید نقادوں میں پروفیسر گولڈزیہر Goldziher نے تاریخی انتقاد کے جدید اصولوں کی روشنی میں ان پر ایک تحقیقی اور تنقیدی نگاہ ڈالی ہے اور اس نتیجہ پر پہونچا ہے کہ یہ مجموعی حیثیت سے ناقابلِ اعتماد ہیں۔ ایک اور یورپین اہلِ قلم صحت حدیث کے متعلق مسلمانوں کے معینہ اصولوں کو پرکھنے کے بعد اور غلطی کے نظری امکان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مندرجہ ذیل نتیجہ نکالتا ہے:-

"آخر میں یہ کہنا پڑے گا کہ مذکورہ خیالات محض نظری امکانات کی نمائندگی کرتے تھے۔ اور یہ سوال کہ یہ امکانات کہاں تک واقعات بن گئے، بڑی حد تک اس بات پر منحصر ہے کہ محدثین نے کس حد تک ان امکانات کو استعمال میں لانے کی ترغیبات دیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اضافی لحاظ سے موخر الذکر بہت کم تھیں اور انہوں نے سنت کے بہت قلیل حصّے کو متاثر کیا۔ ہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ احادیث کے مجموعے جنہیں مسلمان مستند و مسلّم سمجھتے ہیں بڑی حد تک اسلام کے آغاز اور اس کی ابتدائی ترقی کی اصلی اور سچّی دستاویز ہیں"

بہرحال ہمارے لئے اپنے موجودہ مقصد کے پیشِ نظر فقہی اور غیر فقہی مفہوم کی احادیث میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ پہلی قسم کی احادیث کے بارے میں ایک نہایت ہی اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں کس حد تک عرب کے قبلِ اسلامی دستور و قوانین کا پرتو موجود ہے۔ جنہیں رسول اللہ نے بعض صورتوں میں بجنسہٖ محفوظ کر لیا تھا۔ اور بعض معاملات میں ان کی ترمیم کر دی تھی۔ ———

اس بات کا معلوم کرنا کچھ آسان نہیں۔ اس لئے کہ ہمارے متقدمین شاذ ہی ان قبل اسلامی **دساتیر** کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اور نہ اس بات کا پتہ چلنا ممکن ہے کہ ان دساتیر کے رواج کو جنہیں رسول اللہ کی صریح منظوری یا رضا آمیز خاموشی سے جوں کا توں محفوظ رہنے دیا گیا۔ عالمگیر بنانے کا ارادہ تھا۔ شاہ ولی اللہؒ نے اس نکتہ پر نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے۔ میں یہاں ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک پیغمبرانہ اسلوب تعلیم عمومی لحاظ سے یہ ہے کہ کسی سول پر نازل شدہ شریعت میں ان لوگوں کے عادات و اطوار اور خصوصیات کو خاص طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے جن کی طرف وہ خصوصاً مامور کئے گئے ہوں۔ لیکن وہ پیغمبر جس کا مطمع نظر ہمہ گیر اصول ہوں نہ تو مختلف اقوام کے لئے مختلف احکام دے سکتا ہے اور نہ انہیں اپنی روش کے اصول خود وضع کرنے کی کھلی چھٹی دے سکتا ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ ایک خاص قوم کو تربیت دے کر اسے عالمگیر شریعت کی بناء تشکیل میں مرکز کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے جو ساری نسلِ انسانی کی معاشرتی زندگی میں کارفرما ہیں، اور ان کو پیشِ نظر قوم کے واقعات پر اس قوم کی مخصوص عادات کی روشنی میں منطبق کرتا ہے۔ اس اطلاق سے پیدا شدہ شرعی احکام ایک لحاظ سے خاص اسی قوم سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً سزائے جرم سے متعلقہ قانون) اور چونکہ ان کی تعمیل و پابندی بجائے خود ایک مقصد نہیں ہے۔ اس لئے آنے والی نسلوں پر سختی کے ساتھ اس کا نفاذ نہیں ہو سکتا۔ شائد اسی خیال کے پیشِ نظر امام ابوحنیفہ نے جن پر اسلام کی عالمگیر سیرت پوری طرح واضح تھی۔ عملی طور پر اس قسم کی احادیث سے کوئی کام نہیں لیا۔ یہ بات کہ انہوں نے "**استحسان**" یعنی قانون ترجیح کے اصول کو پیش کیا۔ جس کی رو سے تفقہ میں اصلی حالات و شرائط کا گہرا مطالعہ ازبس ضروری ہے ان محرکات کو اور بھی واضح کر دیتی ہے۔ جنہوں نے فقہی احادیث کے متعلق انکے طرزِ عمل کو متعین کیا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے احادیث سے محض اس لئے استفادہ نہیں کیا کہ ان کے زمانہ میں کوئی باقاعدہ مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا۔ اوّل تو یہ بات ہی غلط ہے کہ ان کے زمانے میں ایسا کوئی مجموعہ موجود ہی نہ تھا۔ کیونکہ ان کی وفات سے تیس برس پہلے عبدالمالک اور زہری کے مجموعے مرتب ہو چکے تھے لیکن اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ مجموعے ان تک نہیں پہنچے، یا یہ کہ ان میں فقہی مفہوم کی احادیث نہیں تھیں۔ پھر بھی وہ اپنے متاخرین یعنی امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح بڑی آسانی کے ساتھ خود اس طرز کا مجموعہ مرتب کر سکتے تھے۔ بشرطیکہ وہ اس کو ضروری اور اہم تصوّر کرتے۔ میں سمجھتا ہوں کہ خالص فقہی مفہوم کی احادیث کے متعلق امام ابوحنیفہ کا نقطۂ نگاہ مجموعی حیثیت سے درست ہے اور جدید آزاد خیالی اگر قانونی ماخذ کی حیثیت میں ان کے بلا امتیاز استعمال کو غیر محفوظ سمجھتی ہے تو ایسا کرنا سنی مذہب کے قانونِ محمدی کے ایک بزرگ ترین شارح کی پیروی ہوگی۔ ⓐ تاہم اس امر میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں کہ فقہ میں مجرد فکر کے برعکس حقیقی مسائل و واقعات کی قدر و قیمت پر زور دے کر اہلِ حدیث نے اسلام کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ احادیث کے سرمایہ کا اگر ذہانت سے مزید مطالعہ کیا جائے اور اگر اس کو اس اسپرٹ میں سمجھا جائے کہ یہ خود رسول اللہ کی ایک تشریح وحی ہے۔ تو یہ قرآنی اصول کی حیاتی قدر کے سمجھنے میں بہت بڑی مدد دے سکتا ہے۔ ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت پر ہماری مکمل گرفت ہی بنیادی اصولوں کی تشریح جدید کی سعی و کوشش کے لئے تیار کر سکتی ہے ⓐ

(ج) **اجماع**:۔ اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع ہے جو میری رائے میں شائد اسلام کا سب سے اہم قانونی نظریہ

ⓐ دیکھئے استدراک (ایڈیٹر)

ہے مگر عجیب بات یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں تو یہ اہم نظریہ بڑی علمی بحثوں کا مرکز بنا رہا مگر عملی طور پر اس کی حیثیت محض ایک تصور سے نہیں بڑھی اور نہ ہی اس نے کبھی کسی اسلامی ملک میں ایک مستقل ادارے کی شکل اختیار کی۔ ممکن ہے اس تصور کا کسی مستقل قانونی ادارے کی شکل اختیار کر لینا اس مطلق العنان شہنشاہیت کے مفاد کے خلاف ہو۔ جس کا قیام خلیفہ چہارم کے فوراً بعد عمل میں آچکا تھا۔ میرے خیال میں یہ بات اموی اور عباسی خلفاء کے مفاد کے عین حق میں تھی کہ وہ قوت اجتہاد کو انفرادی مجتہدین کے ہاتھوں میں رہنے دیں۔ اور کسی ایسی مستقل مجلس کی تشکیل و قیام کی حوصلہ افزائی نہ کریں جو بعد میں ان کی اپنی ذات ہی کے لئے ایک طاقتور خطرہ بن جائے۔ بہر حال یہ امر قابلِ اطمینان ہے کہ نئی عالمگیر قوتیں اور اقوام یورپ کا سیاسی تجربہ موجودہ دور کے مسلمانوں پر اجماع کے تصور کی قدر و قیمت اور اس کے امکانات کو عیاں کر رہا ہے۔ اسلامی ممالک میں جمہوریت کی رُوح کی نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا تدریجی قیام ترقی کی راہ میں ایک بہت بڑا قدم ہے۔ عصر حاضر میں اجماع کی ایک ہی صورت ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قوتِ اجتہاد کو فقہی مذاہب کے انفرادی نمائندوں کے ہاتھوں سے لے کر ایک مسلم مجلسِ قانون ساز کے سپرد کر دیا جائے جو فقہی مباحث پر ایسے اشخاص کی معلومات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے گی جو ماہرین نہ ہونے کے باوجود معاملات میں گہری بصیرت کے حامل ہوں گے۔ صرف اسی صورت میں ہم اپنے فقہی نظام کی خوابیدہ روح کو فعلیت پر ابھار کر اسے ایک ارتقائی رنگ دے سکتے ہیں۔ مگر یہاں ہندوستان میں اس بارے میں بہت سی مشکلات پیدا ہو جانے کا امکان ہے کیونکہ یہ بات محل نظر ہے کہ ایک غیر مسلم مجلس قانون ساز قوت اجتہاد کا... استعمال کر سکتی ہے۔

لیکن اجماع کے متعلق ایک دو سوال ایسے پیدا ہوتے ہیں جن کا جواب دینا ضروری ہے۔ کیا اجماع قرآن کی تنسیخ کر سکتا ہے؟ میں جانتا ہوں کہ مسلمان سامعین کے سامنے ایسا سوال اٹھانا بالکل غیر ضروری اور فضول ہے مگر میرے لئے ایسا کرنا اس لئے ضروری ہے کہ ایک یورپین نقاد نے اپنی کتاب "مالیات کے اسلامی نظریئے" Mohammadan Theories of Finance مطبوعہ کولمبیا یونیورسٹی میں ایک نہایت گمراہ کن بیان شائع کیا ہے۔ اس کتاب کا مصنف بغیر کسی سند کے رقم طراز ہے کہ بعض حنفی اور معتزلہ اہل قلم کے نزدیک اجماع قرآن کی تنسیخ کر سکتا ہے۔ اسلام کے سارے فقہی سرمایہ میں اس بیان کے لئے قطعاً کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ پیغمبر کی کسی حدیث میں بھی بیان نہیں کہ وہ قرآن کی تنسیخ کر سکے۔ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف ہمارے متقدمین فقہا کی تحریروں میں لفظ نسخ کے آجانے سے گمراہ ہو گیا۔ امام شاطبی الموافقات جلد سوم صفحہ ۶۵ میں لکھتے ہیں کہ "جب فقہائے متقدمین اس لفظ کو اجماع صحابہ کے موضوع پر بحث و تمحیص کرتے وقت استعمال میں لاتے تو اس کے یہ معنی ہرگز نہ ہوتے کہ اس میں قرآن کے کسی فقہی اصول کو منسوخ کر دینے کی طاقت موجود ہے، بلکہ صرف یہ کہ قرآن کے کسی اصول فقہ کے اطلاق کی حدود میں کمی بیشی یا البتہ کر سکتا ہے اور علامہ آمدی شافعی فقیہہ جو ساتویں صدی ہجری میں فوت ہوئے اور جن کی تصانیف ابھی ابھی مصر میں شائع ہو چکی ہیں، کے قول کے مطابق اس کے لئے بھی صحابہ کے پاس ایسا شرعی حکم ضرور موجود ہوگا۔ جس کی رُو سے وہ یہ کمی و بیشی کر سکتے تھے۔

مگر فرض کیجئے کہ صحابہ نے متفقہ طور پر ایک مسئلہ کو طے کر لیا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا آنے والی نسلیں بھی اس فیصلہ کی مکلف ہونگی؟ قاضی شوکانی نے اس مسئلہ پر بالتفصیل بحث کی ہے اور مختلف المذاہب اہلِ قلم کی آراء بھی نقل کر دی ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس ضمن میں واقعاتی اور قانونی امور سے متعلقہ فیصلوں میں تمیز کرنا ضروری ہے۔ پہلی صورت میں مثال کے طور پر جب یہ سوال پیدا ہوا کہ معوذتین کی سورتیں قرآن میں شامل ہیں یا نہیں اور صحابہ نے بالاجماع فیصلہ دے دیا کہ وہ شامل ہیں تو ان کا یہ فیصلہ ہمارے لئے ناطق ہے۔ اس لئے کہ صحابہ ہی اس واقعہ سے باخبر ہو سکتے تھے۔ دوسری صورت میں سوال محض تشریح کا ہے اور کرخی کی سند پر میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ مابعد کی نسلیں اجماعِ صحابہ کی پابند نہیں ہیں۔ کرخی کہتے ہیں "سنتِ صحابہ اسی وقت ناطق ہو سکتی ہے جب کوئی مسئلہ قیاس کے ذریعے صاف نہ ہو سکے۔ لیکن جو مسائل قیاس کے ذریعے ثابت ہو سکیں۔ ان میں اس کی پابندی لازمی نہیں ہے"۔

یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ کسی جدید مسلم مجلس آئین کی قانون سازی کے بارے میں ہے۔ جس کی ترکیب کم از کم موجودہ حالات میں ایسے ہی اشخاص سے ہو سکتی ہے جنہیں زیادہ تر قانونِ اسلام کی باریکیوں کا علم نہیں ہے۔ ایسی مجلس آئین ساز قانون کی تشریح کرتے وقت بڑی سخت غلطیوں کی مرتکب ہو سکتی ہے۔ ہم کس طرح ایسی تشریحی غلطیوں کے امکانات کی مکمل پیش بندی یا کم از کم انہیں گھٹانے کی کوشش کر سکتے ہیں؟ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور کے مطابق "دنیاوی امور سے واقف علمائے مذہب کی ایک علیحدہ کمیٹی بنا دی گئی ہے۔ جسے مجلس کے عمل قانون سازی کی نگرانی اور دیکھ بھال کا اختیار ہوگا۔ میری رائے میں یہ خطرناک التزام شائد ایرانی نظریہ قانون کی رُو سے ضروری سمجھ کر کیا گیا ہے۔ اس نظریہ قانون کی رُو سے بادشاہ ملک و سلطنت کا محض امین ہے۔ جو درحقیقت امامِ غائب کی ملک ہے۔ علما امامِ غائب کے نمائندوں کی حیثیت سے پوری زندگی کی نگرانی اور دیکھ بھال اپنا حق سمجھتے ہیں۔ اگرچہ یہ میں نہیں سمجھ سکا کہ امامِ غائب کے اس سلسلہ جانشینی کی عدم موجودگی میں وہ کس طرح نیابتِ امام کا حق ثابت کر سکتے ہیں۔ بہرحال ایران کا دستوری نظریہ چاہے کچھ ہی ہو یہ التزام خطرے سے خالی نہیں۔ اگر حنفی ممالک میں اس تجربہ کو دہرایا بھی جائے تو وہ محض عارضی اور وقتی ہونا چاہیئے۔ علماء کو خود مجلس آئین ساز کا نہایت اہم اور مرکزی عنصر ہونا چاہیئے تاکہ قانون سے متعلقہ مسائل پر آزادانہ مباحث کی معاونت و رہنمائی کر سکیں۔ غلط تشریحات کو روکنے کا موثر علاج صرف یہی ہے کہ اسلامی ممالک میں قانون کے رائج الوقت نظامِ تعلیم کی اصلاح کی جائے، اس کا دائرہ وسیع کیا جائے اور اس کی تحصیل کے ساتھ جدید اصولِ قانون کا گہرا مطالعہ بھی شامل کر دیا جائے۔

(د) قیاس :- فقہ کا چوتھا ماخذ قیاس ہے یعنی وضعِ قوانین میں تمثیلی استدلال کا استعمال۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ مفتوحہ اسلامی ممالک میں مختلف معاشری اور زرعی حالات کے پیشِ نظر حنفی اہل الرائے کو احادیث میں مذکورہ نظائر سے کوئی روشنی و رہنمائی نہیں ملی۔ اپنی تشریحات میں ان کے لئے صرف ایک ہی راہ کھلی تھی اور وہ تمثیلی استدلال کا استعمال تھا۔ اگرچہ عراق میں نئے حالات اس کا تقاضا کر رہے تھے۔ لیکن قانونی ترقی کے ابتدائی مراحل میں ارسطو کی منطق کے انطباق سے سخت نقصان دہ نتائج پیدا ہونے کا اندیشہ تھا۔ زندگی کی پیچیدگی کو محض چند عمومی تصورات سے لگے بندھے منطقی

اصولوں کی روشنی میں استخراج کے طور پر اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ ارسطو کی منطق کی عینک سے اس زندگی کو دیکھا جائے تو یہ محض ایک
میکانکی عمل معلوم ہوتی ہے، جس میں حرکت کا کوئی داخلی قانون موجود نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے مذہب فکر نے زندگی کے
اس تخلیقی عمل کو نظر انداز کر دیا اور عقل خالص کی بنیادوں پر ایک منطقی طور پر مکمل نظام قانون کی تشکیل کی امید باندھی لیکن
علمائے حجاز نے جو اپنی نسل کے عملی ذوق کے صحیح نمائندے تھے عراقی فقہا کی متکلمانہ دقیقہ سنجیوں کے خلاف پُر زور صدائے
احتجاج بلند کی۔ اور ان کے غیر حقیقی واقعات کے فرض کر لینے کے میلان پر بھی زبردست اعتراضات کئے جن کی نسبت
وہ صحیح طور پر سمجھتے تھے کہ قانون اسلام کو یہ ایک ناکام مشین بنا کر رکھ دیں گے۔

اسلام کے فقہائے متقدمین ان تلخ اختلافات نے قیاس کے حدود، اس کی شرائط اور تصحیح قیاس کی انتقادی
تعریف کی طرف توجہ کو منعطف کر دیا اور یہ قیاس جو ابتدا میں دراصل مجتہد کی ذاتی رائے کو چھپانے کے لئے ایک نقاب
کا کام دیتا تھا۔ قانون اسلام میں زندگی و حرکت کا سرچشمہ بن گیا۔ قانون کے ایک ماخذ کی حیثیت سے امام ابوحنیفہؒ کے اصول
قیاس پر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی زبردست تنقید دراصل اس آریائی میلان پر ایک موثر سامی گرفت ہے جو
واقعہ کی بجائے خیال اور حقیقت کے بدلے تصور سے زیادہ لطف اندوز ہوتا ہے۔ حقیقت میں یہ اختلاف فقہی
تحقیق میں استخراجی اور استقرائی اسالیب برتنے والوں کے درمیان تھا۔ عراق کے فقیہہ اصلاً نظریہ کے ابدی پہلو کی
طرف زور دیتے تھے، اس کے برعکس حجازی فقہا اس کے زمانی پہلو کو زیادہ اہم سمجھتے تھے۔ لیکن حجاز کے فقیہہ اپنے
موقف کی پوری اہمیت کا خود ہی احساس نہ کر سکے اور جبلی طور پر حجاز کی قانونی روایات کے لئے جو تعصب ان میں
موجود تھا۔ اس نے ان کی نگاہ کو انہی نظائر تک محدود کر دیا جو عہد رسالت اور دور صحابہ میں فی الواقعہ وقوع پذیر ہو چکی تھیں۔
اس میں کوئی شک نہیں کہ انہوں نے ٹھوس حقائق کی قدر و قیمت کو پہچانا مگر ساتھ ہی انہیں غیر متبدل اور ابدی بھی
بنا دیا۔ اور قیاس کی طرف جس کا انحصار ٹھوس حقائق کے مطالعہ پر ہی ہے بالکل رجوع نہیں کیا بہرحال مذہب ابوحنیفہ
پر ان کی تنقید نے حقیقی واقعات کی قدر و قیمت کو بڑھا دیا اور فقہی اصولوں کی تشریح کرتے وقت زندگی کی اصلی حرکت اور تنوع
کو مدِنظر رکھنے کی ضرورت نگاہوں کے سامنے کر دی۔ نتیجہ یہ ہے کہ مذہب ابوحنیفہؒ جس نے اس تنازع کے نتائج کو پورے
طور پر جذب کر لیا تھا، اپنے اساسی اصولوں میں بالکل آزاد ہے۔ اس میں تخلیقی مطابقت کی قوت باقی تمام فقہی مذاہب سے زیادہ
ہے۔ لیکن آج کل کے حنفیوں نے خود اپنے مذہب کی روح کے عین برعکس امام ابوحنیفہ اور ان کے جانشینوں کی تصریحات
کو ٹھیک اسی طرح اٹل اور ناقابل رد و بدل تسلیم کر لیا ہے، جس طرح امام ابوحنیفہ کے ابتدائی ناقدین نے ٹھوس واقعات
پر دیئے ہوئے فیصلوں کو ابدی بنا لیا تھا۔ اس مذہب کے اساسی اصول یعنی قیاس کو اگر صحیح طور پر سمجھا جائے اور اس
کے اطلاق میں بھی غلطی نہ ہو تو یہ جیسا کہ امام شافعیؒ بجا فرماتے ہیں۔ "محض اجتہاد کا ایک دوسرا نام ہے" اور اصول کی حیثیت
میں اس کی اہمیت اس کی حقیقت سے بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ اکثر فقہا کے نزدیک، جیسا کہ قاضی شوکانی کہتے ہیں ا۔
خود رسول اللہ کی زندگی میں بھی اس پر عمل پیرا ہونے کی اجازت تھی۔ باب اجتہاد کا بند ہو جانا ایک خالص افسانہ ہے جسے
کچھ تو اسلام میں فکر قانونی کے جمود نے پیدا کیا اور کچھ اس ذہنی کاہلی نے گھڑ لیا جو خاص طور پر روحانی زوال کے دور میں بڑے

بڑے مفکرین کو قابلِ پرستش سمجھنے لگتی ہے۔ اگر بعض موخرین فقہا نے اس افسانے کو تسلیم کر لیا ہے تو موجودہ مسلمان ان کی ذہنی آزادی کی اس اختیاری بیعنٹ کے لئے ہرگز مکلف نہیں ہیں۔ سرخسی دسویں صدی ہجری میں بالکل صحیح کہتے ہیں کہ اگر اس افسانے کے موئیدین سمجھتے ہیں کہ متقدمین کی نسبت متاخرین کی راہ میں زیادہ مشکلات حائل ہیں تو یہ محض واہیات ہے کیونکہ اس بات کا سمجھ لینا کچھ ایسا مشکل نہیں کہ متقدمین کی نسبت متاخرین کے لئے اجتہاد میں زیادہ آسانیاں ہیں۔ فی الواقع قرآن وسنت کی تفسیریں اتنی ہوگئی ہیں کہ آج مجتہد کے لئے ضرورت سے بھی زیادہ مواد موجود ہے"۔

اس مختصر سی بحث سے آپ پر واضح ہوگیا ہوگا کہ نہ تو اساسی اصولوں میں اور نہ ہی فقہی نظاموں کی ساخت میں ہمارے موجودہ طرزِ عمل کے لئے کوئی وجہ جواز موجود ہے۔ عقل وفکر کی تیز روشنی اور نئے تجربات کی قوت سے مسلح ہوکر دنیائے اسلام کو چاہیئے کہ جرأت وہمت کے ساتھ تشکیل جدید کے پیش پا افتادہ کام کو سرانجام دے لیکن یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیئے کہ تشکیل تو زندگی کے جدید حالات وکوائف کے تحت محض مطابقت پیدا کرنا ہی نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ اہم کام ہے۔ یورپ کی پچھلی جنگِ عظیم سے جو اپنے جلو میں ترکوں کی بیداری کو لے کر آئی۔ جو ایک فرانسیسی اہلِ قلم کے نزدیک اسلامی دنیا کے لئے استحکامی عنصر ہے۔ اور مسلم ایشیا کے ٹیڈس میں ایک نئے اقتصادی نظام کے تجربے سے اسلام کا داخلی مفہوم اور اس کا مستقبل ہم پر واضح وآشکار ہوجانا چاہیئے۔ آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تشریح، فرد کی روحانی آزادی ونجات اور عالمگیر بنیادی اصول جو روحانی اساس پر انسانی معاشرہ کے ارتقا کی رہنمائی کریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یورپ نے انہی خطوط پر متعدد تصوری نظام تخلیق کئے ہیں، لیکن تجربہ شاہد ہے کہ عقلِ خالص کے ذریعے حاصل شدہ حقیقت اعتقاد ویقین کی وہ حرارت پیدا کرنے سے قاصر ہے جو صرف وحیِ الٰہی کا خاصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقلِ خالص نے انسانوں کو بہت کم متاثر کیا ہے۔ حالانکہ مذہب نے ہمیشہ افراد کو بلندیوں پر ابھارا ہے اور پورے معاشروں کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ یورپ کی تصوریت اس کی حیات میں کبھی ایک زندہ عنصر نہیں بن سکی اور نتیجہ ایک "گمراہ خودی" ہے جو اپنا اظہار ایسی متخالف اور ناروا جمہورتیوں کے ذریعے کر رہی ہے جن کا آخری مقصد امراء کے مفاد کی خاطر غریبوں کا خون چوسنا ہے۔ یقین کیجئے کہ انسانوں کی اخلاقی ترقی کے راستے میں یورپ سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس مسلمان وحیِ الٰہی کی اساس پر قائم شدہ ان بنیادی اصولوں کے سرمایہ دار ہیں جو زندگی کی گہرائیوں سے ابھر کر اپنی ظاہری خارجیت کو داخلیت میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ ہمارے لئے زندگی کی روحانی اساس ایک اعتقادی بات ہے۔ جس کی خاطر کم سے کم علم رکھنے والا مسلمان بھی بہ آسانی اپنی زندگی قربان کر سکتا ہے۔ اسلام میں ختمِ نبوت کے بنیادی تصور کے پیشِ نظر ہمیں روحانی طور پر دنیا کی سب سے زیادہ فوقیت رکھنے والی قوموں میں سے ہونا چاہیئے۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمان جنہیں قبل اسلام ایشیا کی روحانی غلامی سے اسی وقت نجات مل گئی۔ اس بنیادی خیال کی صحیح اہمیت کو سمجھنے سے قاصر تھے۔ عصر حاضر کے مسلمان کو چاہیئے کہ وہ اپنی پوزیشن کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کرے۔ ان بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی معاشرتی زندگی کو پھر سے ڈھالے اور اسلام کے تا حال نیم منکشف مقصد کے مطابق اس روحانی جمہوریت کو تشکیل دے جو اسلام کا آخری منشا ہے۔

خورشید احمد، ایم اے

استدراک

(علامہ اقبالؒ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

ا۔ ڈاکٹر اقبالؒ کے کچھ "رمز شناسوں" نے اس مقالہ کے چند جملوں کو اقبال کی فکر کی پوری اسکیم سے کاٹ کر انہیں عجیب و غریب معنی پہنانے کی کوشش کی ہے۔ اور اقبال کو منکرین حدیث کی صف میں لا کھڑا کرنے کی سعی کی ہے۔ یہ حضرات اقبال مرحوم کے متعلق نت نئی غلط فہمیاں پھیلا کر ان کے کام کو اپنے مذموم مقاصد کے لئے ایکسپلائٹ کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ضرورت ہے کہ اس موقعہ پر سنت و حدیث کے متعلق اقبال کے نقطۂ نظر کو واضح کر دیا جائے۔

اس موضوع پر علامہ موصوف نے نثر اور نظم دونوں میں متعدد مقامات پر اپنے خیالات کو پیش کیا ہے۔ اور ان سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال ہر مسلمان کے لئے سنت رسول اللہ کا اتباع ضروری سمجھتے تھے اور حدیث کو شریعت اسلامی کا بنیادی ماخذ مانتے تھے۔ حدیث کو دین میں حجت تصور کرتے تھے اور خود اپنی نگارشات میں اس سے استدلال کرتے تھے۔ زیر نظر مقالہ میں وہ حدیث کو قانون کے دوسرے بنیادی ماخذ کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں اور محدثین کی خدمات کا پورا پورا اعتراف کرتے ہیں ہاں وہ فقہ کے ساتھ حدیث کے استعمال کی اہمیت کو واضح کرتے ہیں اور اس کے Indiscriminate Use کو غیر محتاط اور غیر صحیح سمجھتے ہیں اور اہل علم یہ جانتے ہیں کہ فقہ میں حدیث کا Indiscriminate استعمال کبھی نہیں ہوتا ہے۔

آئیے دیکھیں کہ اقبال کا نقطہ نظر حدیث اور سنت رسول اللہ کے باب میں کیا ہے؟

اپنے ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں :

"میں سمجھتا ہوں کہ ہندوستان میں ملت اسلامیہ کی شیرازہ بندی کے لئے رسول اکرمؐ کی ذات اقدس ہی ہماری سب سے بڑی اور کارگر قوت ہو سکتی ہے"

(اقبال نامہ جلد دوم صفحہ ۹۳)

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں :

"ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ ان مثنویوں کے ذریعہ حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں۔ جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی"۔ (اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۲۴)

اقبال پنجاب کے ایک گاؤں میں علوم اسلامی کا ایک ادارہ قائم کر رہے تھے۔ اس ادارہ میں طلباء و محققین کی رہنمائی کے لئے وہ ازہر سے ایک عالم دین بلوانا چاہتے تھے اور اس کے لئے ایک خط علامہ مصطفےٰ المراغی شیخ جامعہ ازہر کو انہوں نے بھیجا تھا۔ اس خط میں اپنے مقصد اور اس ادارہ کی اصل ضرورت کو ان الفاظ میں ظاہر فرماتے ہیں :

"ان کی رہنمائی کے لئے ایک ایسا معلّم مقرر کرنا چاہتے ہیں جو کامل اور صالح ہو اور قرآن حکیم میں بصیرت تامہ رکھتا ہو اور انقلاب دَور حاضرہ سے بھی واقف ہو تاکہ وہ ان کو کتاب اللہ اور سنّت رسول اللہ کی روح سے واقف کرے"۔

(اقبال نامہ جلد اوّل صفحہ ۲۵۱)

اقبال کے شعری کلام پر اگر ایک سرسری نظر بھی ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ وہ رسول اکرمؐ کی محبت اور ان کی کامل اطاعت کو دین کی بنیاد سمجھتے ہیں۔ اور مسلمانوں کو یہ پیغام دیتے ہیں کہ تمہاری فلاح نبی کے اتباع میں ہے۔

رموز بے خودی میں کہتے ہیں ۔

حق تعالیٰ پیکر ما آفرید — وز رسالت در تن ما جاں دمید
حرف بےصوت اندریں عالم بدیم — از رسالت مصرع موزوں شدیم
از رسالت در جہاں تکوین ما — از رسالت دین ما آئین ما
از رسالت صد ہزار ما یک است — جزو ما از جزو ما لاینفک است
آں کہ شانِ اوست یہدی من یرید — از رسالت حلقہ گرد ما کشید
حلقہ ملّت محیط افزا ستے — مرکزِ او وادیٔ بطحا ستے
ما ز حکم نسبتِ او ملتیم — اہل عالم را پیام رحمتیم

قلب مومن را کتابش قوّت است
حکمتش حبل الورید ملّت است

دامنش از دست دادن مردن است — چوں گل از باد خزاں افسردن است
زندگی قوم از دم او یافت است — ایں سحر از آفتابش تافت است
فرد از حق ملت از وے زندہ است — از شعاع مہر او تابندہ است
قوم را سرمایہ قوّت ازاو — حفظ سرّ وحدت ملت ازاو

اسوۂ نبوی اور شعار مصطفےٰ کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے زوال کا سبب سنّت نبوی کو چھوڑ دینا ہے۔

تا شعار مصطفےٰ از دست رفت
قوم را رمز حیات از دست رفت

جاوید نامہ میں جمال الدین افغانیؒ کی زبان سے کہلاتے ہیں :

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید
مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقشِ مارا در دلِ او ریختند
ملتے از خلوتش انگیختند

اور موجودہ حالات پر قابو پانے کے لئے حضورؐ کا ارشاد یاد دلاتے ہیں :

از بلا ترسی حدیث مصطفیٰ است
مرد را روز بلا روز صفاست

اقبال نے بے شمار مقامات پر احادیث سے اِستدلال کیا ہے اور انہیں بطور شرعی حجت کے پیش کیا ہے - اِن کے متعلق اِقبال کی قطعی رائے یہ تھی کہ :

"اِن میں (یعنی احادیث میں) ایسے بیش بہا اصُول ہیں کہ سوسائٹی بلاوجود اپنی ترقی و تعالی کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی - مثلاً ملکیتِ شاملات دہ کے متعلق المرعیٰ لِلّٰہِ و رسولہٖ (بخاری) - اِس حدیث کا ذِکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ہے"
(اقبال نامہ جلد اوّل صفحہ ۱۵۲)

ایک خط میں نشان ہلال کے سِلسِلہ میں حدیث سے اس طرح اِستدلال کرتے ہیں :

"تاریخی پہلو سے میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کے موجد نے اس کو نمو کے خیال سے جاری کیا یا چاند سورج سے اپنا سِلسِلہ نسب ملانے کے خیال سے مگر تمام اُمّت کا اس پر صدیوں سے اجماع ہو چکا ہے - جن اسلامی قوموں کا نشان اور ہے وہ ایس نشان پر کبھی معترض نہیں ہوئیں اور حدیث صحیح ہے کہ میری اُمّت کا اِجماع ضلالت پر نہ ہو گا - اِس واسطے اس کو ضلالت تصوّر کرنا درست نہیں"
(اقبال نامہ جلد اوّل صفحہ ۲۳۷)

ایک اور موقع پر خیر القرون قرنی والی حدیث سے اِستدلال کرتے ہیں اور اس سے رہبانیت کی تردید کرتے ہیں-
(اقبال نامہ جلد اوّل صفحہ ۸۰)

اقبال کی تحریرات سے ایسی درجنوں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں -

اس سلسلہ میں ایک اور واقعہ کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہو گا - مولانا ابوالاعلیٰ صاحب مودودی لکھتے ہیں کہ :

"حدیث کی جن باتوں پر نئے تعلیم یافتہ نہیں، پُرانے مولوی تک نو کان کھڑے کرتے ہیں اور پہلو بدل بدل کر تاویلیں کرنے لگتے ہیں - یہ ڈاکٹر آف فلاسفی اُن کے ٹھیٹھ نقلی مفہوم پر ایمان رکھتا تھا اور ایسی کوئی حدیث سُن کر ایک لمحہ

کے لئے بھی اس کے دِل میں شک کا گذر نہ ہوتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک صاحب نے ان کے سامنے بڑے اچنبھے کے انداز میں اس حدیث کا ذکر کیا جس میں بیان ہوا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب ثلاثہؓ کے ساتھ احد پر تشریف رکھتے تھے، اتنے میں اُحد لرزنے لگا اور حضورؐ نے فرمایا کہ ٹھہر جا۔ تیرے اُوپر ایک نبی، ایک صدیق اور دو شہیدوں کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اس پر پہاڑ ساکن ہوگیا" اقبال نے حدیث سنتے ہی کہا کہ اس میں اچنبھے کی کونسی بات ہے؟ میں اس کو استعارہ و مجاز نہیں بالکل ایک مادی حقیقت سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت نہیں، اگر تم حقائق سے آگاہ ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ ایک نبی کے نیچے مادے کے بڑے سے بڑے تودے بھی لرز اُٹھتے ہیں۔ مجازی طور پر نہیں، واقعی لرز اُٹھتے ہیں"۔

(جوہرِ اقبال صفحہ ۳۸)

اس واقعہ کو نذیر نیازی صاحب نے بھی بیان کیا ہے۔ (دیکھو اقبال کامل صفحہ ۶۴ تا ۶۶)

یہ ہے اقبال کا نقطۂ نظر احادیث نبویؐ کے متعلق۔ اقبال پر اس سے بڑا ظلم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اس کو ایسے انداز میں پیش کیا جائے جیسے وہ منکرین حدیث کے ہمنوا تھے!

@ اس سلسلہ میں مولانا عبدالرشید فاضل کی کتاب "اقبال اور [illegible]" ملاحظہ ہو [illegible]

اِمام ابو حنیفہؒ اور حدیث

۲۔ چونکہ بحث کے دوران امام ابو حنیفہؒ کا ذکر بھی آیا ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصراً امام صاحب کا نقطۂ نظر بھی سمجھ لیا جائے۔ ہم اس سلسلہ میں امام صاحب کے چند اقوال پیش کرتے ہیں تاکہ حقیقت الم نشرح ہو جائے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ خود امام صاحب کے زمانے میں بھی کچھ لوگوں نے ان کے متعلق یہ غلط فہمی پیدا کرنے کی کوشش کی تھی کہ وہ قیاس کو سنت پر ترجیح دیتے ہیں اور یہ کہ اُنہوں نے بہت کم احادیث کو قبول کیا ہے۔ کچھ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ آپ نے صرف ۱۱ احادیث کو قابل اعتماد سمجھا۔ ہم پہلے امام صاحب کا نقطۂ نظر حدیث کے متعلق پیش کریں گے اور اس کے بعد اس ۱۱ حدیث والے افسانے کی حقیقت بیان کریں گے۔

امام صاحب فرماتے ہیں:

کذب واللہ وافترٰی علینا من یقول اننا نقدم القیاس علی النص۔ وھل یحتاج بعد النص الی قیاس۔ (المیزان للشعرانی ص ۵۱)	جو شخص یہ کہتا ہے کہ ہم کتاب وسنت کی نصوص پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، خدا کی قسم وہ ہم پر جھوٹا افترا باندھتا ہے۔ کیا نص مل جانے کے بعد بھی کسی قیاس کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔

المیزان میں امام صاحب موصوف کی متعدد تصریحات موجود ہیں جو اس غلط پروپیگنڈا کا پردہ چاک کرتی ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

" شدّت ضرورت کے تحت ہی ہم دامن قیاس میں پناہ لیتے ہیں۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اولاً ہم

مسئلہ زیرِ غور کی دلیل کتاب و سنت یا (وہاں سے نہ ملنے پر) صحابہ کے فیصلوں میں دیکھتے ہیں اگر ہمیں ان تینوں ذرائع میں کوئی دلیل نہیں ملتی تب ہم منصوص حکم پر غیر منصوص کو قیاس کر کے مسئلہ کی شرعی حیثیت معلوم کرتے ہیں"

آپ کا ارشاد ہے

ماجاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعلی الراس والعین بابی وامی، ولیس لنا مخالفتہ، وماجاء عن اصحابہ تخیرنا وماجاء عن غیرہم فھم رجال ونحن رجال ۔

ہر وہ بات جو رسول خدا فداہٗ ابی وامی کی طرف سے آئے وہ سر آنکھوں پر، اس کی مخالفت کا ہمیں کوئی حق نہیں اور جو بات صحابہؓ سے ہم تک پہنچے اس میں ہمیں انتخاب کا حق ہے اور صحابہ کے علاوہ (تابعین و تبع تابعین) سے جو بات آئے اس میں وہ اور ہم برابر کے انسان ہیں (یعنی انکی پیروی کے ہم مکلف نہیں ہیں)

ایک اور موقعہ پر آپ نے ارشاد فرمایا :

انا نفعل اولاً بکتاب اللہ، ثم بسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ثم باحادیث ابی بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنھم ۔

سب سے پہلے ہمارا عمل کتاب الٰہی پر ہوتا ہے اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر، ان دونوں کے بعد خلفاء اربعہ ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علی رضی اللہ عنہم کی احادیث کو معمول بناتے ہیں ۔

اور نہایت تفصیل سے اس بات کو آپ نے خلیفہ جعفر منصور کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا :

" اے امیر المومنین ! آپ کی اطلاعات صحیح نہیں ہیں ۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ میں سب سے پہلے کتاب الٰہی کو اپنے عمل کا ماخذ بناتا ہوں، اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی طرف رجوع کرتا ہوں اور پھر ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علی رضی اللہ عنہم کے فیصلوں سے رہنمائی لیتا ہوں (خلفائے اربعہ کے بعد) پھر بقیہ صحابہ کے فیصلوں اور احادیث کو دیکھتا ہوں ۔ اگر ان میں کوئی اختلاف نہ ہو تو ان پر عمل کرتا ہوں اور اگر ان میں اختلاف پاتا ہوں تو پھر قیاس کی طرف رُخ کرتا ہوں"

پھر امام صاحب کے فتاویٰ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے متواتر اور مشہور دونوں احادیث کو دلیل قطعی مانا ہے ۔ رجم کے سلسلہ میں آپ کا فتویٰ حدیث مشہور ہی سے اخذ ہے ۔ نیز امام صاحب نے خبر واحد کو بھی دلیل مانا ہے اور اس سے اپنے فیصلے اخذ کئے ہیں ۔ افادہ عام کے لئے یہاں چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں :۔

(۱) امام صاحب نے حدیث قہقہہ (جو خبر واحد ہے) کو قیاس پر ترجیح دیا اور اس کے مطابق فتویٰ دیا ۔ حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ نماز کے دوران کچھ لوگ قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو نماز کے بعد حضور اکرمؐ نے ان سے کہا کہ نہ صرف ان

کی نماز نہیں ہوئی بلکہ وضو بھی ساقط ہو گیا حالانکہ نماز کے باہر اگر قہقہہ لگایا جائے تو وہ ناقص وضو نہیں ہے۔ اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ کا یہ فتویٰ ہے کہ

"اگر کوئی شخص نماز میں قہقہہ مار کر ہنس دے تو اس کی نماز ہی نہیں ہوتی، وضو بھی باطل ہو جاتا ہے اور اگر قہقہہ خارج از نماز ہو تو وہ وضو کا ناقض نہیں ہو گا"۔

(ب) حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ "جس نے روزے کی حالت میں سہو و نسیان سے کھا پی لیا اس کا روزہ نہیں ٹوٹا"۔ اس روایت کو امام صاحب نے نہ صرف واجب التسلیم قرار دیا بلکہ قیاس و رائے پر مقدم ٹھہرایا اور صاف الفاظ میں صراحت کی کہ "لولا الرواية لقلت بالقياس" یعنی یہ حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس کو اختیار کرتا۔

(ج) حضرت عمرؓ کے اس فتویٰ کے معلوم ہو جانے پر کہ "غلام کا کسی محارب کافر کو امان دینا آزاد کے امان دینے کے حکم میں ہے" آپ نے اپنی پہلی رائے سے جو اس حدیث کے خلاف پڑتی تھی رجوع کر لیا اور اس فتویٰ کو اپنے مسلک کا ماخذ قرار دیا۔

ایسی بے شمار مثالیں آپ کے فتاویٰ سے پیش کی جا سکتی ہیں۔ آپ نے صاف صاف یہ اعلان کر دیا تھا کہ

اترکوا قولی بخبر الرسولؐ   میرا قول حدیث کے مقابلے میں ترک کر دو۔

یہی وجہ ہے کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں کہ :

" ابوحنیفہؒ فرمودہ کہ عجب از مردم کہ مرا گویند دے فتویٰ برائے خود مے دہد حال آں کہ من ہرگز فتویٰ ندہم مگر برانچہ ماثورہ مرویست"   (شرح سفر السعادہ جلد ا صفحہ ۳)

اور "حدائق الحنفیہ" میں تحریر ہے کہ

" امام ابوحنیفہ مرسل احادیث کو بھی حجت جان کر اس کو قیاس پر مقدم سمجھتے ہیں"
(حدائق الحنفیہ صفحہ ۹۰)

پھر یہ بات بھی سرتاسر غلط ہے کہ آپ سے صرف ۱۷ احادیث مروی ہیں اور احادیث کے بڑے مجموعہ کو آپ نے ناقابلِ اعتبار قرار دیا۔ مولوی مسعود علی حدائق الحنفیہ کی سند پر لکھتے ہیں کہ

" امام اعظم کے تلامیذ کی تصانیف کے دیکھنے سے منکشف ہوتا ہے کہ ان میں بذریعہ امام ابوحنیفہؒ اخبار و آثار بسند مسلسل مروی ہیں۔ امام محمد کی موطا، کتاب الآثار، کتاب الحج، سیر کبیر اور امام ابویوسف کی کتاب الخراج، امالی وغیرہ میں امام سے کثیر التعداد روایات منقول ہیں۔ مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق، تصانیف دارقطنی، تصانیف حاکم، تصانیف بیہقی، تصانیف طحاوی، مثل شرح معانی الآثار اور مشکل الآثار وغیرہ میں بکثرت روایات بسند امام ابوحنیفہ مروی ہیں۔ امام ذہبی وغیرہ نقاد رجال نے امام ابوحنیفہ کو زمرہ حفاظ حدیث میں داخل کیا ہے۔ پندرہ مسانید آپ کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔ جن میں حفاظ حدیث اور ائمہ دین نے آپ کی روایات کو جمع کیا ہے"۔   (مقدمہ بر اصول فقہ از سر عبدالرحیم)

علامہ زرقانی نے شرح موطا میں آپ کے مرویات حدیث کے متعلق اقوال نقل کئے ہیں جن میں بعض علماء نے ایک ہزار سات سو احادیث آپ کے مرویات میں داخل کی ہیں۔"

(شرح موطا للزرقانی) @[1]

یہ ہے امام صاحب پر اس الزام کی حقیقت! ہم اس کے علاوہ اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ

ع کتنا غلط یہ حرف بھی مشہور ہو گیا!

۳۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے متعلق بھی اگر ان کی مشہور تصنیف 'حجۃ اللہ البالغہ' سے ایک اقتباس یہاں دے دیا جائے تو دلچسپی سے خالی نہ ہو گا۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"تمام علوم میں سب سے افضل اور اعلیٰ جس کو دین کی بنیاد سمجھنا چاہیئے۔ علم حدیث ہے۔ جس میں کہ آنحضرت کے جملہ اقوال اور افعال کو محفوظ رکھا گیا ہے۔ اور اس میں وہ واقعات بھی لکھے ہیں جو آپ کے سامنے ہوئے اور آپ نے اپنے سکوت سے ان کے مشروع ہونے پر گویا مہر تصدیق ثبت فرما دی۔ آپ کے یہ اقوال اور افعال اور آپ کا یہ سکوت ہمارے لئے مشعل راہ ہیں۔ جن کی روشنی میں اگر ہم خالق پاک کی خوشنودی حاصل کرنے کا راستہ طے کرنا چاہیں تو منزل مقصود تک پہنچنے میں کچھ بھی شک باقی نہیں رہ جاتا۔ اس راستہ پر چلنے والے کے لئے صراط مستقیم سے بھٹک جانے کا کوئی خطرہ نہیں۔ جس نے آنحضرت صلعم کی حدیث پر عمل کیا وہ راہ یاب ہوا اور جس نے اس سے منہ پھیرا وہ یقیناً گمراہ ہے۔ اس پر عمل کرنے میں خیر کثیر ہے اور اس پر عمل نہ کرنا خسران مبین ہے۔ آنحضرت کے کلام میں (جس کا دوسرا نام حدیث ہے) امر و نہی یا بالفاظ دیگر احکام شرعیہ کی تشریح ہے۔ آپ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ حدیث کو بھی قرآن مجید کی طرح اہمیت حاصل ہے اور احادیث نبویہ کی مقدار (احکام) قرآنیہ کے برابر یا اس سے بھی کچھ زائد ہے"

(حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ مولانا عبدالرحیم صاحب جلد اوّل صفحہ ۱۲۷) @[2]

مندرجہ بالا سطور میں ہم نے مختصراً ان حقائق کو پیش کر دیا ہے جن سے عدم واقفیت کی بنا پر اچھے خاصے سمجھدار اور پڑھے لکھے لوگ بھی منکرین حدیث کے غلط پروپیگنڈے سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ ان حقائق کی روشنی میں اگر مقالہ کے مندرجات پر غور کیا جائے تو انشاء اللہ کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو گی۔ ❖

@[1] اس حصہ کو مرتب کرنے میں شبلی نعمانی کی "النعمان"، الاستاذ ابوزہرہ کی کتاب "ابوحنیفہ" (جس کے متعلقہ باب کا ترجمہ ترجمان القرآن لاہور میں شائع ہوا ہے) اور سر عبدالرحیم کی کتاب اصول فقہ (اردو ترجمہ) سے مدد لی گئی ہے۔

@[2] حجۃ اللہ البالغہ میں تفصیلی گفتگو ساتویں مبحث کے ۱۔۳۔۴۔۵۔۶۔۷ ابواب میں ہوئی ہے۔ جلد اوّل صفحہ ۶۰۳ تا ۶۴۸ کا مطالعہ اس سلسلہ میں بہت نافع ہو گا۔

خورشید احمد، ایم اے

علامہ اقبالؒ اور فقہ کی جدید تشکیل

علامہ اقبال تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

"موجودہ دور میں اسلام کی سب سے بڑی ضرورت فقہ کی تدوین جدید ہے تاکہ زندگی کے ان سیکڑوں ہزاروں مسائل کا صحیح اسلامی حل پیش کیا جائے جن کو دنیا کے موجودہ قومی اور بین الاقوامی سیاسی، معاشی اور سماجی ارتقاء نے پیدا کر دیا ہے"[۱]

علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم کے نام وہ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"یہ میرا عقیدہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے اصول قانون Jurisprudence پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم وہی شخص ہوگا۔ یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہب اسلام گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔ اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا"[۲]

ان سطور سے یہ صاف واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اسلامی قوانین کی تجدید کے لئے انتہائی فکرمند تھے۔ وہ عالم اسلام میں نئے خیالات کے نئے دھاروں کا بڑی سنجیدگی سے مطالعہ کر رہے تھے اور یہاں پر بڑھتے ہوئے مغربی اثرات پر انکو بہت تشویش تھی وہ جانتے تھے کہ ذہین طبقہ کو اس خطرے کا اندھا دھند شکار ہو جانے سے روکا جائے۔

قانون تہذیب کی آخری جائے پناہ ہے یہ زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق ہے۔ ہر علم اس کے احاطے میں اور ہر میدان اس کی عملداری میں ہے۔ یہ زندگی کے ہر دائرہ میں انسان کی رہنمائی اور حیات اجتماعی کی تنظیم کرتا ہے۔ اور اس لحاظ سے یہ زبردست اہمیت کا حامل ہے۔ علامہ اقبال قانون کی اس اساسی اہمیت کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔ اور اسی بنا پر عالم اسلام میں اس بڑھتے ہوئے انتشار پر بڑی تکلیف اور پریشانی محسوس کر رہے تھے جو قانون اور روایات میں رونما ہو گیا تھا۔

اسلام اور مغرب کا تصادم

اسلام اور جدید مغربی تہذیب کا تصادم اگرچہ سترھویں صدی سے شروع ہو گیا تھا لیکن فیصلہ کن دور کا آغاز انیسویں اور بیسویں صدی

---

[۱] حیات اقبال صفحہ ۱۷۰

[۲] اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۵۰

میں ہوا اس آخری دور میں مسلمانوں کی سیاسی قوت میں اضمحلال رونما ہو چکا تھا۔ عالم اسلام مغرب کی سامراجی چیرہ دستیوں کا تیزی سے شکار ہو رہا تھا استعماریت کے پردے میں مغربی علوم و فنون کا زہر عالم اسلام کی حیات اجتماعی کے ہر گوشے میں سرایت کر رہا تھا۔ اس تبدیلی نے سابقہ نظام کو بری طرح متاثر کیا۔ اور عالم اسلام میں تغیر کی ایک لہر دوڑ گئی۔

اس صورت حال کا رد عمل دو شکلوں میں ظاہر ہوا۔ ایک تو انتہائی قدامت پرستانہ اور دوسرا انتہائی جدت پسندانہ۔ قدامت پسند حضرات قطب از جانمی جنبد کے مصداق ہو گئے اور اپنے پرانے نظریات سے اور زیادہ شدت کے ساتھ چمٹ گئے۔ ان کا خیال تھا کہ ہر تبدیلی حالات کو بد سے بدتر بنا دے گی۔ لہٰذا اس انتشار اور افراتفری کے عالم میں اسلامی قانون کی حفاظت کا واحد طریقہ یہ سمجھا کہ ماضی سے مضبوطی کے ساتھ چمٹے رہا جائے اور اس کی حفاظت کی جائے۔

دوسری طرف جدت پسند حضرات زمانے کی رو کے ساتھ بہہ گئے انھوں نے یہ سمجھا کہ عظمت کا راز تقلید فرنگ میں ہی پوشیدہ ہے اور مسلمانوں کا احیا صرف مغربی فنون، مغربی افکار و تعلیمات کو اپنانے ہی میں ممکن ہے انھیں اسلام اور مغرب میں چونکہ کوئی اختلاف نظر نہ آیا اس لئے ان حضرات نے مغربی تہذیب کو اپنانے کی حمایت کی تاکہ مسلمان بھی ایک ترقی یافتہ قوم کی حیثیت سے ابھر سکیں۔

ان دونوں اثرات کا مظاہرہ یوں تو زندگی کے ہر شعبہ میں ہوا لیکن قانون کے معاملہ میں وہ بہت زیادہ نمایاں ہے۔ اس لئے کہ جیسا اوپر کہا گیا، قدامت پسند علماء فقہ کو دانتوں سے پکڑے رہنا چاہتے تھے۔ اور ترقی پسند حضرات پورے قانون کو جدید فکر اور عمل کے مطابق بدل ڈالنے کی کوشش کر رہے تھے۔

تاریخ کا یہی وہ مرحلہ تھا جب علامہ اقبالؒ افق ملی پر نمودار ہوتے۔ آپ نے اس صورت حال کا بڑی دل سوزی سے جائزہ لیا اور ان دونوں تاثرات کو قبول کرنے سے انکار کر دیا جو فکر کی گہرائی اور حقیقت پسندی سے خالی تھے۔ آپ کی ساری کوششیں اس امر پر مرکوز تھیں کہ اعتدال کی روش کو مد نظر رکھا جائے۔ تھوڑے سے غور و فکر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قدامت پرستی اور تجدد پسندی دونوں کوتاہ نظری کا نتیجہ ہیں۔ قدامت پرستانہ نقطہ نظر غیر حقیقت پسندانہ ہے۔ یہ اس لئے کہ زندگی ہمہ تغیر ہے اور تاریخ ہمہ ارتقاء! وقت کے ساتھ ساتھ معاشرے میں نت نئے تغیرات جنم لے رہے ہیں، اور ان کے نتیجے کے طور پر نئے حالات اور نئے مسائل سامنے آ رہے ہیں جو اپنے حل کا تقاضا کرتے ہیں۔

یہ صورت حال اس بات کی متقاضی ہے کہ اس تبدیلی کو پیش نظر رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اسلام کے اصول ان بدلے ہوئے حالات پر کس طرح منطبق ہو سکتے ہیں۔ تغیرات کو روکنا حماقت ہے کیونکہ اس سے ترقی رک جائے گی۔ اور تغیرات سے صرف نظر کرنا اس سے زیادہ بڑی حماقت۔ کیونکہ آنکھیں بند کر لینے سے تبدیلیاں رک نہیں سکتیں۔ اگر نئے مسائل اور نئے حالات کو نظر انداز کر کے ان چیزوں کو سینے سے لگائے رکھا جائے۔ جو موجودہ حالات میں ناموزوں ہیں۔ تو اس کا نتیجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ مذہب اجتماعی زندگی سے دور ہوتا چلا جائے۔ انسانی زندگی اور قانون میں بیگانگی پیدا ہو جائے اور قانون کا ارتقاء رک جائے۔ اور جب قانون کا ارتقاء رک جائے گا تو تمدن میں فرسودگی پیدا ہو جائے گی۔ کیونکہ قانون کی فرسودگی دراصل پورے نظام تمدن کی فرسودگی ہوتی ہے۔

لیکن دوسری طرف تجدد پرست حضرات کا طرز فکر سرتا سر الجھا، غیر حقیقت پسندانہ اور ہمارے حالات کے ناموافق ہے۔ ان نام نہاد آزاد خیالوں کی تجدد پسندی کوئی اصلاحی تحریک نہیں ہے بلکہ یہ سرے سے اسلام ہی کو مسترد کرنے کے مترادف ہے۔ جس چیز کو یہ حضرات

اجتہاد کہتے ہیں وہ اجتہاد نہیں اسلام سے انحراف ہے۔ یہ حضرات اسلام کی اصطلاحات کو تو برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان کو ایسے نئے نئے معنی پہناتے ہیں جو اسلامی نظام سے کبھی میل نہیں کھا سکتے۔ حد یہ ہے کہ خود مغرب کے ایک ممتاز مستشرق پروفیسر جوزف شاخت تک کو اعتراف کرنا پڑا کہ جس راستے پر یہ ترقی پسند حضرات جا رہے ہیں وہ اسلام نہیں بلکہ اس کی ضد ہے۔ حال ہی میں اپنے ایک مضمون میں موصوف تحریر کرتے ہیں۔

"جدید مقننین جو غیر محدود انتخاب اور آزادی کے حامی ہیں۔ "آزادیٔ تعقل" کا استعمال کرتے ہوئے ان حدود سے کہیں آگے نکل جاتے ہیں جو قانون سازی کے زیر تشکیل دور میں رائج تھا — یہ لوگ پچھلے زمانے کے کسی خیال کو اس کے سیاق و سباق سے نکال کر دلیل کے طور پر پیش کر دیتے ہیں۔ یہ جدید مقننین ایک طرف تو قانون مقدس کے مرکزی ابواب کی مذہبی حیثیت کے انکار کی طرف مائل ہیں اور دوسری طرف اپنا مقصد نکالنے کے لئے قرآن اور سنت کی آزادانہ اور دوراز کار تاویل کرنے سے بھی نہیں چوکتے۔ درحقیقت یہ وہ پُرجوش متجددین ہیں جو کسی قیمت پر بھی جدیدیت سے اپنا دامن نہیں چھڑانا چاہتے۔ لیکن رسمی طور پر وہ قانون مقدس کے اہم احکامات سے روگرداں نظر نہیں آنا چاہتے۔ ان کے دلائل اور نظریات یورپ سے برآمد ہوتے ہیں۔ لیکن وہ ترکی کی طرح قانون مقدس کو کھلم کھلا رد نہیں کرنا چاہتے۔ [۱]

یہ ہے تجدد پسند حضرات کی پوزیشن اور حقیقت وہ یہ محسوس نہیں کرتے کہ اسلامی قانون موجودہ مغربی قانون سے بنیادی اختلاف رکھتا ہے۔ دونوں نظام ہائے قوانین مختلف حالات میں پیدا ہوتے ہیں ان کے ماخذ مختلف ہیں۔ ان کی تاریخ اور روایات میں کوئی میل نہیں ہے اُن کا مزاج ایک دوسرے کی ضد ہے۔ اسلامی قانون میں مغربی قوانین کا پیوند نہیں لگ سکتا۔ اور اگر مسلم سوسائٹی پر مغربی قانون کو مسلط کرنے کی کوشش کی گئی تو وہ انتشار اور افراتفری کا موجب ہوگا۔

یہ حضرات یہ بھی محسوس نہیں کرتے کہ آج عالم اسلام کے حالات ان حالات سے بالکل مختلف ہیں جو یورپ میں نشاۃ جدیدہ (Renaissance) اور مذہبی اصلاح (Reformation) کے وقت پائے جاتے تھے، اور یہ اختلاف تاریخ، روایات اور تہذیبی پس منظر ہر ایک میں موجود ہے۔ ان حالات میں مسلم ممالک میں مغربی قوانین کس طرح کام کر سکتے ہیں؟

پھر قانون محض کسی قوم یا گروہ کی قدروں کی ترجمانی کا نام ہے اگر عوام نے اپنی اصل روایات اور اقدار کو مسترد نہیں کیا ہے تو کوئی ایسا قانون کس طرح چل سکتا ہے۔ جو کچھ دوسری اقدار پر مبنی ہو۔ اس صورت حال کے دو ہی اثرات مترتب ہو سکتے ہیں۔

۱۔ ایسا قانون نہایت خود سری اور آمریت کے ساتھ مسلط کیا جائے۔ کیونکہ اس کو مسلمانوں کا اجتماعی ضمیر قبول نہیں کرے گا اور ایسے ان کے سماج میں جمہوری طور سے نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی بات کی تائید ڈاکٹر نارتھراپ نے بھی کی ہے۔ آپ کہتے ہیں "مجھے یقین ہے کہ ایک یہ سبب بھی ہے جس کی بناء پر ایسا قانون کسی ڈکٹیٹر کو ہی مسلط کرنا پڑتا ہے۔ یہ عوامی تحریک کی حیثیت سے پیش نہیں کیا جا سکتا کیونکہ عوام پُرانی

---

[۱] Unity and Variety in Muslim Civilization
مرتبہ "فان گرائے بام" میں ڈاکٹر جوزف شاخت کا مضمون "قانون" صفحہ ۷۲ (شکاگو یونیورسٹی پریس) ۱۹۵۵

روایات کے قائل ہیں[1]۔

۲۔اور اگر اس طرح اسے مسلط کر بھی دیا گیا تو اس سے سماجی تصادم پیدا ہونا یقینی امر ہے۔ایسے قانون کا کبھی احترام قائم نہیں ہوسکتا۔اس سے بغاوت ایک عام روش ہوگی، اور یہ ملک اور نظام قانون دونوں کے لئے تباہ کن ہوگا۔

تجدد پسند حضرات۔اس حقیقت کو بھی اکثر فراموش کرجاتے ہیں کہ مغرب نے خود قانون کو مذہب سے منقطع کرکے فائدے سے زیادہ نقصان اٹھایا ہے۔علامہ اقبال نے خاص طور پر اس کی طرف توجہ دلائی اور آپ نے فرمایا "یقین کیجئے کہ آج مغرب خود انسان کے اخلاقی ارتقا کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ بنا ہوا ہے" معلوم ہوتا ہے کہ یورپ خود اپنی اس غلطی کو دن بدن محسوس کرتا جارہا ہے۔موجودہ دور کا ایک عالم قانون ڈبلیو۔فریڈمین اعتراف کرتا ہے کہ:-

"فطری قانون کی ہنسی اڑانا آسان ہے بالکل اسی طرح جیسے انسان کی عمومی سیاسی اور معاشرتی زندگی کا مذاق اڑایا جائے، جو ایک عرصے کی غیر مختتم جد وجہد کے باوجود ناپختہ کاری اور ناانصافی کے دلدل سے نہیں نکل سکی، مغربی تہذیب نے سوائے ایک انتہا سے دوسری انتہا تک پلٹنے کے آج تک کوئی حل پیش نہیں کیا"[2]

علامہ اقبال نے اس معلم نظر کی لغویت اور کھوکھلے پن کو محسوس کرلیا اور ان خطرات کو بصراحت بیان کیا جو اس میں مضمر ہیں۔آپ نے ایک معتدل رویہ کی ضرورت کو اجاگر کیا۔اور امت مسلمہ کو اعتدال کی روش کی طرف بلایا کیونکہ آپ کا خیال تھا کہ:-

ہمیں صرف یہ بات نہیں بھولنا چاہیئے کہ زندگی تغیر محض کا نام ہے بلکہ اس میں بقا و دوام کے عناصر بھی موجود ہیں۔اپنے تخلیقی عمل سے محظوظ ہوتے ہوئے اور اپنی ساری طاقتوں کو زندگی کے نت نئے آفاق کی دریافت پر مرتکز کرتے ہوئے انسان خود اپنے ظہور ذات کے حضور ایک اضطراب محسوس کرتا ہے۔وہ اپنی پیش قدمی میں ماضی کی طرف دیکھنے پر مجبور ہے اور خود اپنی اس وسعت کا سامنا کرتے ہوئے وہ سہم جاتا ہے۔انسانی روح اپنی پیش قدمی کے دوران مخالف سمت سے عمل پیرا قوتوں کے سامنے اٹک جاتی ہے۔یہی بات ایک دوسرے پیرایہ میں یوں کہی جا سکتی ہے کہ زندگی ماضی کا بوجھ اپنی پشت پر اٹھائے حرکت کرتی ہے اور یہ کہ معاشرتی انقلاب کا کوئی بھی نظریہ کیوں نہ ہو اس میں قدامت پسندی کی قوت کی قدر و قیمت اور اس کا عمل نظروں سے اوجھل نہ ہونا چاہیئے۔جدید عقلیت کو چاہیئے کہ قرآن کی اصلی تعلیمات کو اسی دور رس اور کلی بصیرت سے دیکھتے ہوئے ہمارے موجودہ اداروں کو سمجھنے کی کوشش کرے۔کوئی قوم اپنے ماضی کو پورے طور پر رد نہیں کرسکتی۔

---

[1] ندوۃ الثقافۃ الاسلامیہ رپورٹس، ۱۹۵۳ (انگریزی) صفحہ ۱۰۹

[2] پروفیسر ڈبلیو فریڈمین "نظریہ قانون" (جلسہ لندن ۱۹۵۳) صفحہ ۱۸

کیونکہ یہ ماضی ہی ہے جس سے اس کی ذات کی شناخت ہوتی ہے۔ اور اسلام جیسی سوسائٹی میں قدیم اداروں پہ نظرثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے۔ اور مصلح کی ذمہ داریاں زیادہ گراں ہوجاتی ہیں۔ اسلام اپنی خصوصیات کے اعتبار سے 'غیرمقامی' ہے اس کا مقصد انسانیت کے لئے انجام کار اتحاد کا ایک ایسا نمونہ پیش کرتا ہے جس میں باہم متخالف نسلوں کے لوگ آپس میں ایک دوسرے سے رل گئے ہوں اور پھر ذرّوں کے اس ڈھیر کو ایک خود شعور ملت میں تبدیل کر دینا ہے۔ اس کام کی تکمیل کچھ آسان نہ تھی۔ پھر بھی اسلام اپنے عمدگی سے سوچے ہوئے اداروں کے ذریعہ اس رنگا رنگ انبوہ میں سے ایک قسم کے اجتماعی ارادہ اور ضمیر کی تخلیق میں بڑی حد تک کامیاب ہوگیا ہے ایسی سوسائٹی کے ارتقاء میں کھانے پینے، پاکی وناپاکی جیسے بے ضرر معاشرتی قوانین کی غیرمتبدل نوعیت بھی اپنے اندر ایک حیاتی قدر وقیمت رکھتی ہے اور یہ اس لئے کہ ایسے قوانین نہ صرف اس قسم کی سوسائٹی کو ایک خاص قسم کی داخلیت بخشتے ہیں بلکہ خارجی اور داخلی ہم آہنگی کی وہ صفت پیدا کردیتے ہیں جس سے بوقلمونیت کی ان قوتوں کا توڑ ممکن ہو سکتا ہے جو ہمیشہ ایک مخلوط سوسائٹی میں پوشیدہ ہوتی ہیں لہذا ان اداروں کے ناقد کے لئے ضروری ہے کہ اس ضمن میں کچھ کہنے سے پیشتر اسلام کے اجتماعی تجربہ کی ماہیت اولیٰ کو سمجھنے کی کوشش کرے اسے ان اداروں کی ہئیت و ساخت پر ضرور نظر ڈالنی چاہیئے مگر کسی خاص ملک کی معاشرتی سود مندی کے نقطہ نظر سے نہیں بلکہ اس وسیع تر مقصد کے پیش نظر جو ساری نسلِ انسانی کی زندگی میں بتدریج ظہور پذیر ہو رہا ہے۔

علامہ اقبال کا یہ طویل اقتباس تعمیر جدید کے متعلق ان کے نقطۂ نظر کی پوری طرح وضاحت کرتا ہے۔ وہ مسلمانوں کی ترقی کے تو متمنی تھے۔ مگر آپ حرکتِ محض کے قائل نہ تھے۔ بلکہ آپ ایسی تحریک و جدوجہد کے متمنی تھے جو صحیح منزل کی جانب صحیح طریق کار کے مطابق اور صحیح مقصد کے حصول کے لئے ہو۔ اس طرح جو کام آپ نے سرانجام دیا وہ تجدد پسندی کے سیلاب کے آگے بند باندھنے کا اور مسلمانوں کی نئی حرکت

وسرگرمی کو اسلامی حدود میں محدود محصور کرنے کا تقاضا "اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید" میں آپ لکھتے ہیں کہ:—

"اور اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے تو کم سے کم صحت مند تنقید سے عالم اسلام میں اُمنڈتے ہوئے تجدد پسندی کے سیلاب کو ضرور روک سکتے ہیں[۱]"

حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے ذمہ جو کام لیا وہ بڑا "رجعت پسندانہ" تھا[۲] اور اپنے اصلاحی کام کو آپ نے بحسن وخوبی انجام دیا۔ اتنی کامیابی کے ساتھ کہ ایک مغربی مستشرق جو آپ کو آزاد خیالی کی اگلی صف میں دیکھنے کا متمنی تھا۔ آپ کی اس رجعت پسندی پر انگشت بدنداں رہ گیا۔ اور اُسے کہنا پڑا کہ:—

"اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کا آخری خطبہ (یعنی اسلامی قانون پر — خ۔ا) اتنا اچھا نہیں جتنے اُن کے دیگر خطبات ہیں۔ آپ کلی طور پر اجتہاد (یعنی اسلامی قانون کی از سرنو ترجمانی) کے حق میں ہیں۔ لیکن یہ صرف نظریاتی طور پر ہے۔ جب اصل عملی مسائل کا سوال پیدا ہوتا ہے تو آپ مقام نسواں اور کھانے پینے وغیرہ کے مخصوص مسائل پر بھی نظرثانی سے سخت گھبراتے ہیں۔ آپ کا یہ آخری خطبہ جو در اصل آپ کے اُصولوں کے عملی انطباق سے متعلق ہے، کتاب کا وہ واحد حصہ ہے جس سے قدامت پسندی کی بو آتی ہے۔ یہاں اقبال یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تبدیلی کرتے وقت ماضی سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ قدامت بھی اپنی جگہ ایک عظیم قدر و قیمت رکھتی ہے۔ بلکہ اقبال نے تو دراصل ان لوگوں کو اپنی "تنقید کا ہدف بنایا جو مذہبی طور پر انقلابی اقدام کرنے پر آمادہ ہوتے اُن کی یہ خواہش تھی کہ خود حکومت ایسے لوگوں کو دبائے

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید صفحہ ۱۵۳۔

[۲] علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم ایک خط میں لکھتے ہیں:—

"میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں "قدیم" ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ "جدید" بلکہ میرا ذاتی میلان قدیم کی طرف ہے مگر میں دیکھتا ہوں کہ اسلامی ممالک میں عوام اور تعلیم یافتہ لوگ دونوں طبقے علوم اسلامیہ سے بے خبر ہیں اس بے خبری سے آپ کی اصلاح میں یورپ کے معنوی اصلاح کا اندیشہ ہے جس کا سدّباب ضروری ہے۔ میرا ایک مدت سے عقیدہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمان جو سیاسی اعتبار سے دیگر ممالک اسلامیہ کی کوئی مدد نہیں کر سکتے۔ دماغی اعتبار سے اُن کی بہت مدد کر سکتے ہیں کیا عجب ہے کہ اسلامی ہند کی آئندہ نسلوں کی نگاہ ہوں میں ندوۃ، علی گڑھ سے زیادہ کارآمد ثابت ہو۔"

(اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۱۶۰)

ایک موقعہ پر آپ نے کہا کہ :-

"میں جدید دستور میں 'مذہبی مصلحین' سے حفاظت کے لئے قدامت پسند ہندوؤں کے مطالبہ کی قدر کرتا ہوں۔
دراصل یہ مطالبہ سب سے پہلے مسلمانوں کی طرف سے ہونا چاہیئے تھا۔" [1]

درحقیقت اقبال نہ "آزاد خیال" تھے اور نہ ہی "رجعت پسند" — وہ ایک متوازن نظر رکھتے ہوئے افراط و تفریط سے دامن بچا کر آگے بڑھنا چاہتے تھے۔

— یہ تھا اقبال کا مسلک۔ اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ آپ نے اسلامی قانون کی تعمیر نو کا کام کس طرح انجام دیا۔ اور موجودالوقت اسلامی افکار میں ان کا کیا اضافہ ہے!

اسلامی قانون کی تعمیر جدید میں اقبال کا حصہ

ایک عرصہ سے برصغیر ہند و پاک میں اجتہاد کے معاملہ میں خیالات و آراء کی کافی گرما گرمی تھی لیکن کوئی شخص ایسا نہ تھا جو اجتہاد کی ضرورت کو بدلائل پیش کر سکے اور اسلامی قانون کے ارتقائی عمل پر روشنی ڈال سکے۔ اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ آپ نے اجتہاد کی حقیقی ضرورت کو واضح کیا اور ہندوستان میں اسلامی فکر کو حیات نو بخشی۔

اقبال کا تجزیہ یہ تھا کہ مسلمانوں کے اسلام سے رفتہ رفتہ کٹتے جانے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا سابقہ ایک خاص قسم کی قدامت پسندی سے ہے۔ وہ اپنے چاروں طرف ایک نئی دنیا دیکھتے ہیں اور آگے بڑھنا چاہتے ہیں لیکن اُن کی نظر کے سامنے اسلام کی رہنمائی متعین شکل میں نہیں ہے۔ ان کا تعلیم یافتہ طبقہ اس غلط فہمی کا شکار ہے کہ اسلام ایک از کار رفتہ نظام ہے جو ترقی اور نمو کی تمام صلاحیتوں سے خالی اور زمانے کے مسائل کا حل پیش کرنے سے قاصر ہے۔ یہ غلط فہمی بعض علماء کے متشددانہ رویے سے پیدا ہوئی اور مغربی فکر کی اشاعت نے اُسے مزید ہوا دی۔ نتیجتاً مسلمان اُلجھن، پریشانی اور احساس کہتری کا شکار ہو کر اسلامی فکر سے دور ہونے لگے۔ علامہ اقبال نے ان حالات کا مقابلہ کرنے کے لئے مسلمانوں کے ذہین طبقہ کے سامنے یہ سوال رکھا کہ :-

"اسلامی قانون کی تاریخ اور اس کا نظام اپنے اصولوں میں جدید توجیہہ کے امکان کی طرف اشارہ کرتے ہیں یا نہیں؟ دوسرے الفاظ میں جو سوال میں اُٹھانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ آیا اسلامی قانون اپنے اندر ارتقاء کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں"؟

اقبال نے نہ صرف پڑھے لکھے طبقہ کو اس طرف متوجہ کیا بلکہ خود بھی اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی۔ تشکیل جدید کے سلسلہ میں ان کی کوششوں کا ایک جائزہ ہم مندرجہ ذیل صفحات میں پیش کریں گے۔

(۱) سب سے پہلے تو آپ نے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا کہ زندگی تغیر محض کا نام ہے۔ اقبال نے کہا کہ تاریخ میں ایک غیر منقطع تسلسل ہے۔ ماضی حال سے اور حال مستقبل سے پیوستہ ہے۔ انھوں نے بتایا کہ زندگی دوام اور تغیر کے عناصر پر مشتمل ہے۔ اگر دائمی اقدار موجود نہ ہوں تو نتیجہ انتشار کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ اور اگر ہر جزوی تفصیل ناقابل تغیر قرار دے دی جائے تو نظام کا ڈھانچہ بدلتے ہوئے حالات میں منہدم ہو جائے گا۔ آپ نے فرمایا :-

---

[1] پروفیسر ولفرڈ کینٹول اسمتھ در "موڈرن اسلام ان انڈیا" (۱۹۴۶ء) صفحہ ۳۶-۱۳۵

"ساری زندگی کی روحانی بنیاد جیسا کہ اسلام کا نقطہ نظر ہے دائمی ہے جو تنوع و تغیر میں ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ کسی ایسی سوسائٹی کو جو حقیقت کے ایسے تصور پر مبنی ہو، اپنی حیات میں دوام اور تغیر کا امتزاج پیدا کرنا چاہیئے۔ اس کے پاس ایک طرف تو وہ دائمی اصول ہونا چاہئیں جو اس کی اجتماعی زندگی میں نظم و ترتیب پیدا کر سکیں۔ کیونکہ اس ہر لحظہ تغیر پذیر دنیا میں ابدی اصول ہی اساس اور بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ لیکن جب ایک ابدی نظام کو تغیر کے ہر امکان سے خارج سمجھ لیا جاتا ہے (وہ تغیر جسے قرآن پاک نے خدا کی ایک نشانی کہا ہے) تو وہ جو فطرتاً متحرک ہے جامد ہو جاتا ہے۔ سیاسی اور سماجی اصول میں یورپ کی ناکامی اسی اول الذکر اصول کی عکاسی کرتی ہے اور پچھلے ۵۰۰ سال میں اسلامی تہذیب کا جمود آخر الذکر اصول کی۔"

اسلام زندگی کے لئے اساسی قدریں اور قانونی معیار مہیا کرتا ہے اور وہ حدود متعین کرتا ہے جن سے تجاوز نہیں کیا جا سکتا۔ زندگی کے حدود متعین کرنے کے بعد وہ انسان کو اپنا راستہ پیدا کرنے کے لئے اور ان اصولوں کو ہر زمانے اور ہر صورت میں منطبق کرنے کے لئے آزاد چھوڑ دیتا ہے۔

بنیادی اصول دائمی ہیں۔ وہ انسان کے ذہن کی پیداوار نہیں اس لئے کہ انسانی ذہن زمان و مکان کی قیود کا پابند ہوتا ہے۔ یہ وہ حقائق ہیں جو الہام پر مبنی ہیں اور تمام آئندہ زمانوں کے لئے بھی موزوں ہیں۔ لیکن وہ زندگی کی ہر جزئی تفصیل کو اپنی گرفت میں نہیں لیتے بلکہ یہ تفصیلات اصولوں کی روشنی میں ہر دور کے حالات کے مطابق طے کی جاتی ہیں۔ اور چونکہ زندگی اور تہذیب میں نہ ختم ہونے والا سلسلہ قائم ہے اس لئے ہر نسل کو اپنے اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کی اجازت ہونا چاہیئے کہ وہ اپنے مسائل کو حل کر سکے۔ اس سلسلہ میں افراط و تفریط دونوں ہی مہلک ہیں۔

اسلامی قانون کے ماخذ

(۲) اقبال نے اسلامی قانون کے ماخذ کا تنقیدی مطالعہ کیا اور یہ بتایا کہ فقہ اسلامی میں ارتقاء کی صلاحیت اور نئی صورت حال کے مقابلہ کی قوت ہے۔ آپ نے ماخذ قانون کے سلسلہ میں فقہ کی قدیم تقسیم ہی کو قائم و برقرار رکھا اور بتایا کہ قرآن، سنت اجماع اور قیاس کی اصل حیثیت و اہمیت کیا ہے۔ نیز آپ نے مستقبل کے لئے ان کی صلاحیتوں پر بھی روشنی ڈالی۔ قرآن قانون کا پہلا اور بنیادی ماخذ ہے اور یہ وحی الٰہی ہونے کی وجہ سے انسانی ہدایت کے لئے دائمی اصول عطا کرتا ہے۔ یہ اصول اسلامی قانون کے لئے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کتاب مقدس میں انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لئے بنیادی ہدایت دی گئی ہے۔ اور اس کے چاروں گوشے متعین کر دیتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ انسان کو ایک نیا انقلابی نظریہ دیتی ہے اور اس کے اندر بصیرت کی روشنی پیدا کرتی ہے تاکہ وہ اسلام کے مطمع نظر کے مطابق زندگی کے پورے ڈھانچہ کی اصلاح اور آرائش کر سکے۔ نبی کریمؐ کی سنت قرآن کے بعد اسلامی قانون کا دوسرا بڑا ماخذ ہے۔ علامہ اقبال نے سنت نبوی کو مسلم سوسائٹی کی اصل قوت رابطہ قرار دیا ہے۔ وہ ثقہ روایات کو قانون کے معاملہ میں ناقابل تنازعہ سند قرار دیتے ہیں۔ آن کی رائے میں "محدثین نے مجرد الخیالی (Abstract Thinking) کے مقابلہ میں حقیقی اور عملی پہلو کو اجاگر کر کے اسلامی قانون کی سب سے بڑی خدمت انجام دی ہے۔"

اجماع جو اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک اسلام کا سب سے اہم قانونی تخیل ہے۔ فقہ میں اجماع

کے معنیٰ قانون کے کسی مسئلہ پر مجتہدین کا اتفاق اور اشتراک رائے ہے۔ یہ اجماع اسلامی قانون کا ایک مستقل ماخذ ہے۔ یہ ایک ایسا طریقہ ہے جس کے ذریعہ اسلام میں نئی اقدار متعین کی اور قائم رکھی جاتی ہیں۔ یہ ایک ایسا ادارہ ہے جس کی مدد سے ہمارا قانون ہر دور میں نشو و ترقی کر سکتا ہے۔

قیاس کا درجہ اسلامی قانون میں سب سے آخری ہے۔ اس کے تحت قانون سازی میں متوازن استدلال کے ذریعے اسلامی اصولوں کو مقامی مسائل یا بدلتے ہوئے حالات کے تحت منطبق کیا جاتا ہے۔ اسی قیاس کے ذریعہ جو دراصل اجتہاد کا دوسرا نام ہے اسلامی قانون کی تدریج و ترقی ہوتی ہے اور اس کو مخصوص اور متعین حالات پر منطبق کیا جاتا ہے۔

علامہ اقبال نے اسلامی قانون کے ان ماخذ کی وضاحت کی اور یہ ثابت کیا کہ ان کی ہیئت کچھ ایسی ہے کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نشو و ارتقا کی ضمانت دی جا سکتی ہے۔ اجماع اور قیاس ارتقا کے دو اہم فکری سلسلے ہیں اور ان میں اتنی صلاحیت ہے کہ زمانے اور حالات کے تغیر و تبدل کے تحت بدلتے ہوئے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔

> علامہ اقبال نے تجدد پسندوں کے قدم بقدم چلنے کے بجائے اسلام کے نظام کا غائر مطالعہ کیا، اس کی حقیقی روح کو اپنے اندر جذب کیا اور پھر بہ دلائل یہ چیز دنیا کے سامنے رکھی کہ یہ ایک ایسا کامل نظام ہے جس میں دوام کے ساتھ تغیر پذیری کی صلاحیت بھی موجود ہے۔ یہ نظام نہ تو جامد اور غیر مرئی (Closed System) ہے اور نہ سرتاسر اضافی اور ہر آن تغیر پذیر۔ اس میں دوام اور تغیر کے عناصر کا مل توازن ہے اور یہ اتنی صلاحیت رکھتا ہے کہ ہر زمانے کی ضروریات پوری کر سکے اور کسی بھی دور کے معاشرے کو اپنے قالب میں ڈھال سکے۔

کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہے؟

(۳) اس کے بعد خود بخود اجتہاد کا دروازہ بند کر دینے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اسلام کے ڈھانچے میں خواہ لچک موجود ہو لیکن اگر آئندہ کے لئے ترقی اور تحریک کے دروازے عملاً بند کر دیئے گئے ہوں تو صورت حال چنداں مختلف نہ ہوگی۔ اقبال نے اس موضوع پر کئی جگہ بحث کی ہے۔ مختصراً ان کے افکار کا ماحصل یہ ہے۔

(ا) انھوں نے اس رائے کو مسترد کر دیا کہ اسلامی قانون میں جمود اور اضمحلال ترکوں کے زیر اثر ہونے کے باعث پیدا ہو یہ خیال ان کے نزدیک بالکل سطحی ہے۔

(ب) ان کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ بند کئے جانے کے تین اسباب تھے۔ (i) فرقہ معتزلہ کے انتشار اور تفرقہ آرائی کے اثرات کی روک تھام (ii) مسلم سوسائٹی میں تصوف کا اثر و نفوذ جس کے تحت دین کا سماجی تصور نظروں سے اوجھل ہو گیا اور سوسائٹی ذہین طبقہ سے محروم ہو گئی۔ اور (iii) زوال بغداد جس نے پوری اسلامی دنیا کی چولیں ہلا ڈالیں اور ایک ہمہ گیر انتشار اور افراتفری پیدا کر دی۔ ان حالات میں علمائے سلف کی رائے پر جمے رہنے میں ہی خیریت سمجھی گئی۔ عالم اسلام کو مزید انتشار سے بچانے کے لئے یہ تدبیر بہت اہم اور بہت مصلحتوں پر مبنی تھی۔ کیونکہ انتشار کے زمانے میں اجتہاد کے مقابلہ میں تقلید ہی زیادہ مفید ہوتی ہے۔ رموز بیخودی میں آپ نے اس مسئلہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے۔

مضمحل گردد چو تقویم حیات   ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آبا رو کہ ایں جمعیت است   معنی تقلید ضبط ملت است

اسی سلسلہ میں آپ دوسری جگہ کہتے ہیں۔

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط   قوم را برہم ہمی پیچد بساط
ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر   اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

علامہ اقبال اگرچہ تقلید کی افادیت اور اس کی ایک خاص پہلو سے ضرورت کے قائل تھے لیکن ان کا خیال یہ تھا کہ اب صورت حال بدل چکی ہے۔ نت نئے مسائل پیدا ہوگئے ہیں جو حل کے متقاضی ہیں اور ایسی صورت میں اجتہاد کا دروازہ بند نہیں رہنا چاہیئے یہ دروازہ خدا نے کھولا تھا اور کسی شخص کو اس کا حق نہیں ہے کہ اسے ہمیشہ کے لئے بند کر دے۔ اگر ہمارے فقہاء نے اسلاف کے زمانے میں یہ رائے قائم کی تھی تو آج کے مسلمان بہرحال اس "فکری آزادی سے رضاکارانہ دست برداری" کے پابند نہیں ہیں۔ اس کے پیش نظر اقبال نے کہا:۔

"میں نے ان اسباب کی وضاحت کی ہے جن کی بنا پر میرے نزدیک علما اس رائے پر پہنچے تھے۔ لیکن اب صورت حال بدل چکی ہے اور عالم اسلام کو انسانی فکر کے ہر گوشے میں غیر معمولی ارتقا کے اثرات سے سابقہ کرنا ہے۔ چنانچہ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اب بھی اسی مسلک پر قائم رہنے کی کیا وجہ ہے؟"

علامہ اقبال نے درحقیقت صورت حال کا بالکل صحیح اندازہ لگایا تھا اس لئے کہ حالات میں کئی لحاظ سے تبدیلی واقع ہو چکی ہے اور اس کو بہرحال پیش نظر رکھنا ہے۔

(و) صحیح معنوں میں دو۔ خلافت اگرچہ پہلی صدی ہجری کے وسط میں ختم ہو گیا لیکن بنو امیہ کے پورے زمانے میں اور بنو عباس کے ابتدائی دور میں سلطنت کا قانون پوری طرح اسلامی رہا۔ اور اسلامی تعلیمات میں تصرف نہیں کیا گیا۔ عباسیوں کے زوال کے ساتھ مسلمانوں کی سلطنت ٹکڑے ٹکڑے ہونے لگی۔ اور اسلامی قانون کی ضرورت کا احساس جو کسی اسلامی نظم سلطنت ہی میں پیدا ہوتا ہے کم ہونے لگا۔ اسلامی سلطنت کے اس انتشار نے مسلمانوں کی قوت تخلیق کو مضمحل کر کے انھیں قدامت پرستی کی طرف مائل کر دیا۔ آج مسلمان ممالک آزاد ہو رہے ہیں اور نئی نئی مسلم سلطنتیں وجود میں آرہی ہیں۔ عالم اسلام میں ان سلطنتوں میں اسلامی قانون نافذ کرنے کی تحریک زور و شور سے چل رہی ہے۔ ان حالات میں پہلا رویہ تبدیلی کا متقاضی ہے

(ب) تاریخی اعتبار سے بھی صورت حال میں تبدیلی ہو چکی ہے۔ عصر جدید کی فلسفیانہ اور نئی فکر نے کافی افراتفری پیدا کر دی ہے اب صورت یہ ہے کہ مادی طور سے طاقتور ہونے کے باوجود یورپ کا روحانی دیوالیہ پن منصۂ شہود پر آچکا ہے۔ اس کے برعکس عالم اسلام میں بیداری کروٹیں لے رہی ہے، اور یہ نئی بیداری اسلام کے پیغام حیات کی بصیرت سے ہی صحیح رہنمائی حاصل کر سکتی ہے۔ نشاۃ جدیدہ کے اس دور میں پرانے سبق رٹ لینے اور دہرا دینے سے کام نہیں چل سکتا اس کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا جائے۔ اور حالات کے تقاضوں کے پیش نظر اسلام کی متعین کردہ حدود میں اجتہاد کیا جائے۔

اقبال اور اجتہاد

(۴) اقبال کے تصور اجتہاد پر بحث کرتے ہوئے ہمیں یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ وہ بے قید اور بے لگام قسم کی رائے زنی کے قائل نہیں ہیں۔ اجتہاد اسلام کا ایک قانونی تصور ہے۔ اور یہ سوچنا غلط ہے کہ ہر آزادانہ رائے اجتہاد کے مترادف ہے۔ یہاں دراصل ان لوگوں نے الجھاؤ پیدا کر دیا ہے جنھوں نے اقبال کی پیش کی ہوئی اجتہاد کی تعریف کو نت نئے معنی پہنائے اور ان کے طرز فکر سے ہٹ کر بات کو توڑ مروڑ کر پیش کیا۔ اس لئے ضرورت ہے کہ اس مسئلہ پر کچھ زیادہ روشنی ڈالی جائے۔

علامہ اقبال نے اجتہاد کی تعریف کی ہے:۔

"اس لفظ کا لغوی ترجمہ کدو کاوش اور جدو جہد کرنا ہے اور اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کے معنی کسی قانونی سوال پر آزادانہ رائے قائم کرنے کے لئے انتہائی کوشش کرنے کے ہیں"

حیرت کی بات یہ ہے کہ بعض لوگ اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک ہر آزادانہ خیال آرائی اجتہاد ہے۔ یہ خیال علامہ اقبال پر ایک تہمت سے کم نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ اجتہاد کی مندرجہ بالا تعریف اتنی جامع نہیں ہے جتنی ہونی چاہیے۔ لیکن یہ سوچنا انتہائی ظلم ہے کہ علامہ اقبال ہر آزادانہ فیصلہ کو اجتہاد قرار دیتے تھے۔ اس لئے کہ اگر اسے صحیح سمجھ لیا جائے تو پھر گویا دنیا کی ہر قانون ساز اسمبلی، خواہ وہ روس کی ہو یا امریکہ کی، بھارت کی یا سیلون کی، دراصل اجتہاد کر رہی ہے اس لئے کہ وہ قانونی مسائل پر آزادانہ فیصلے کر رہی ہے: علامہ اقبال آزادی رائے کے تو ضرور قائل تھے۔ مگر ایسی آزادی کے نہیں جو قرآن اور سنت سے بھی آزاد ہو جائے! اور اس سلسلے میں ہم اپنے دعوے کی تائید میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کریں گے۔

(د) اقبال اس آزادی فکر کے خلاف تھے جو انسان کو خدائی ہدایت کے رشتہ سے منقطع کر دے۔ آپ عقل کی اہمیت کے تو قائل تھے مگر آپ کی نگاہ سے یہ حثییت اوجھل نہ تھی کہ عقل اگر صحیح حدود کو توڑ دے تو وہ رحمت کی بجائے مصیبت ہو جاتی ہے۔ اور ہلاکت کا ایک ذریعہ بن جاتی ہے آپ کا ارشاد ہے:۔ ؎

آزادی افکار سے ہے اُن کی تباہی — رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادی افکار — انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

ایک دوسری جگہ آپ موجودہ زمانے کی اسی آزاد فکری کے متعلق فرماتے ہیں۔

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی — اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر — چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام
مُردہ لادینیٔ افکار سے افرنگ میں عشق — عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلام

اقبال کے الفاظ میں اسلام کے معاملہ میں شیطان کی چال یہ ہے کہ

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا — روح محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو!
فکر عرب کو دے کے فرنگی تخیلات — اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو!
افغانیوں کی غیرت دیں کا ہے یہ علاج — ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو!

اہلِ حرم سے ان کی روایات چھین لو ۔ آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو !

اور جب مسلمانوں کے ایک طبقہ نے یہی آزادانہ فیصلے کرتے ہوئے قرآن کو توڑنا مروڑنا شروع کر دیا تو علامہ اقبال نے کھلے لفظوں کے ساتھ کہا سے

ہے کس کی یہ جرأت کہ مسلمان کو ٹوکے ۔ حریت افکار کی نعمت ہے خدا داد
چاہے تو کرے کعبہ کو آتش کدہ پارس ۔ چاہے تو کرے اس میں فرنگی صنم آباد
قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر ۔ چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد

یہ دلائل اس بات کی وضاحت کے لئے کافی ہیں کہ علامہ اقبال کبھی اس آزاد خیالی کے حق میں نہیں تھے جس میں خدا اور رسول کے مقرر کئے ہوئے حدود سے تجاوز پایا جاتا ہو ۔

(ب) اپنے نظریۂ اجتہاد کی وضاحت میں علامہ موصوف مشہور حدیث معاذؓ کا حوالہ دیتے ہیں جو اسلام کے تصورِ اجتہاد کی پوری پوری وضاحت کرتی ہے ۔ معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ اگر کسی معاملہ میں براہ راست قرآن اور سنت کے واضح احکام میں کوئی رہنمائی نہ ملی تو میں کوشش کروں گا کہ اپنی رائے متعین کرنے کی پوری کوشش کروں اور اس کوشش میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھوں (اجتھد رائی ولا آلو جھداً) اس سے صاف ظاہر ہے کہ

۱۔ اگر قرآن اور سنت میں کسی معاملہ سے متعلق صریح ہدایت ہے تو اجتہاد کا سوال نہیں پیدا ہوتا ۔

۲۔ اگر ایسا نہیں ہے تو فقیہ اس کی مخفی ہدایات کی چھان بین کی پوری کوشش کرے گا اور قرآن و سنت کے اشارات سے پوری کاوش و جدوجہد (اجتہاد) کر کے حکم شرعی معلوم کرے گا ۔

۳۔ اگر اس کے باوجود بھی کوئی ہدایت نہ ملی تو پھر اسلام کی عمومی تعلیمات، اور اس کی روح کے مطابق اجتہاد کرے گا ۔

یہی وجہ ہے کہ اس طریقہ کو رائے کے بجائے اجتہاد سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ یعنی حکم کو معلوم کرنے کی انتہائی کد و کاوش نہ کہ محض اپنے رائے زنی !

اسلامی قانون کے ماخذ پر بحث کرتے ہوئے اقبال اس نکتہ کی مزید وضاحت کرتے ہیں کیونکہ اس جگہ وہ قیاس کو اجتہاد کے ہم معنی قرار دیتے ہیں اور امام شافعی کے حوالے سے کہتے ہیں "قیاس جیسا کہ امام شافعی نے بجا طور پر بتایا ہے اجتہاد کا ہی دوسرا نام ہے جو قرآن کے حدود میں رہتے ہوئے بالکل آزادانہ کیا جاتا ہے اور اصولی طور پر اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ بقول قاضی شوکانی خود نبی کریم کی حیاتِ طیبہ میں اس کی اجازت دی گئی ہے "

اس سے واضح ہوا کہ اجتہاد محض آزادانہ رائے نہیں بلکہ قرآن کی حدود میں رہتے ہوئے صحیح طریقے پر رائے قائم کرنے کا نام ہے ۔

(ج) علامہ اقبال اُس آزادی فکر و عمل کے قائل نہیں تھے جو ملت کی روایات سے صرف نظر کرتے ہوئے کی جائے ۔ انھوں نے بار بار اس سوال کو اٹھایا ۔

رموزِ بیخودی میں آپ نے ایک باب کی یہ سرخی قائم کی ۔

کہ حیاتِ ملی کا درجۂ کمال یہ ہے کہ افراد کی طرح ملت بھی احساس خودی پیدا کرے اور اس کی پیدائش اور تکمیل ملی روایات کے انضباط سے ممکن ہو جائے ۔

" در معنیٔ این کہ کمال حیات ملیہ این است کہ ملت مثل فرد احساس خودی پیدا کند و تولید

تکمیل ایں احساس از ضبط روایاتِ ملیہ ممکن گردد "

اسی باب میں آپ ارشاد فرماتے ہیں کہ ایک قوم اپنے وجود اور اپنی حقیقت کو صرف اپنے ماضی ہی سے جانتی ہے اور کسی قوم کے احیاء کے لئے صحیح ترین نسخہ ہی یہ ہے کہ وہ اپنے ماضی سے ربط قائم کرے، اور اپنی روایات کی حفاظت کے ذریعہ قوت حاصل کرے۔ آپ کا ارشاد ہے:-

قوم روشن از سواد سرگذشت　　　خود شناس آمد زیاد سرگذشت
سرگذشتِ او گر از یادش رود　　　باز اندر نیستی گم می شود!
نسخہ بود ترا اے ہوشمند،　　　ربط ایام آمدہ شیرازہ بند
ربط ایام است مارا پیرہن،　　　سوزنش حفظ روایاتِ کہن
چیست تاریخ اے زخود بیگانہ؟　　　داستانے قصہ و افسانہ؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند　　　آشنائے کار و مرد رہ کند
روح را سرمایہ تاب است ایں　　　جسم ملت راچو اعصاب است ایں

علامہ اقبال مزید کہتے تھے:-

اے پریشاں محفل دیرینہ است　　　مرد شمع زندگی در سینہ است
نقش بر دل معنیٔ توحید کن　　　چارۂ کارِ خود از تقلید کن

آپ کا ارشاد تو یہ ہے کہ:-

مضمحل گردد چو تقویم حیات　　　ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آبا رو کہ ایں جمعیت است　　　معنیٔ تقلید ضبط ملت است

یہ تھا اقبال کا طرز فکر۔ آپ نے اپنے لیکچرز میں بھی بعض جگہ اس پر روشنی ڈالی ہے۔ مثلاً:-

" زندگی اپنے ماضی کی تاریخ کی قوت سے آگے بڑھتی ہے اور معاشرتی تبدیلی کے پیش نظر قدامت پسندی کی اقدار اور کارکردگی سے صرف نظر نہیں کرنا چاہیئے۔ کوئی قوم مکمل طور سے اپنے ماضی کو مسترد نہیں کر سکتی کیونکہ یہ ماضی ہی ہے جو ان کے قومی تشخص کی صورت گری کرتا ہے .... اور مسلمانوں کے معاشرہ میں قوانین پر نظر ثانی اور بھی زیادہ نازک ہے۔ یہاں مصلح کی ذمہ داری کچھ اور بھی نزاکت اختیار کر لیتی ہے " ظاہر ہے کہ علامہ اقبال اس بے قید آزادی کو روا نہیں رکھ سکتے تھے جس کو لوگوں نے ان سے منسوب کیا ہے۔

(د) اقبال کے نزدیک اجتہاد کا فرض ہر شخص سرانجام نہیں دے سکتا۔ بلکہ یہ کام انھیں کا ہے جو دین کا علم اور فہم رکھتے ہوں، اور جن کے کردار پر اعتبار کیا جا سکتا ہو۔

رموز بے خودی میں اجتہاد اور تقلید کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے اس پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ کم نظر علماء کے اجتہاد کے مقابلہ میں تقلید زیادہ محتاط طریقہ ہے کیونکہ ؟ اسلاف کی عقل، خواہشات کی تابع نہیں تھی، اور اسلاف صالحین

کے علمی کارنامے غرض مندی سے آلودہ نہیں تھے۔ ان کی فکر و نظر میں باریکی تھی اور کردار میں اسوۂ نبوی سے قربت۔ آپ فرماتے ہیں۔

زاجتہاد عالمانِ کم نظر — اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر
عقل آبایت ہوس فرسودہ نیست — کار پاکاں از غرض آلودہ نیست
فکر شاں ریسد ہمی باریک تر — ورع شاں با مصطفیٰ نزدیک تر

"اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید" میں آپ کہتے ہیں:۔

"آج عالم اسلام کے پیشواؤں کا یہ فرض ہے کہ وہ یورپ کے موجودہ واقعات کو سمجھیں اور پھر سماجی پالیسی میں اسلام کے مقاصد کی طرف صحیح بصیرت کے ساتھ قدم آگے بڑھائیں۔"

"تجدد پسندی" کے خلاف حزم و احتیاط برتنے کے معاملہ میں آپ نے یہاں تک کہا کہ "میں نئے دستور میں مذہبی اصلاحات کے تحفظ کے لئے قدامت پرست ہندوؤں کے مطالبات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ دراصل یہ مطالبہ سب سے پہلے خود مسلمانوں کی طرف سے ہونا چاہیے تھا۔"

اس طرح اقبال کے نزدیک مجتہد کے لئے مختصر الفاظ میں مندرجہ ذیل خصوصیات کا ہونا ضروری ہے۔

۱۔ اسلام کا علم۔ اس کے مقصد حقیقی، اصول و قوانین اور اسلامی نظام حیات کا کامل فہم۔

۲۔ ان موجودہ مسائل کا فہم جو اس وقت عالم اسلام کو درپیش ہیں۔

۳۔ اسوۂ نبوی سے قربت اور آپ کے مزاج اور طریقہ سے واقفیت

اور ۴۔ قابل اعتماد اور بلند سیرت۔

آپ نے بار بار تنبیہ کی کہ خطرہ اس امر کا ہے کہ کہیں

"ہمارے دینی اور سیاسی مصلح آزاد خیالی کے جوش میں کسی روک ٹوک کی عدم موجودگی کی وجہ سے اصلاح کے مناسب حدود سے تجاوز نہ کر جائیں۔"

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ رکاوٹ کون سی ہو؟ اس معاملہ میں اقبال نے متعین طور پر کوئی بات نہیں کہی تھی لیکن انھوں نے وقتاً فوقتاً جو تجاویز پیش کی تھیں ان کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسی اکادمی قائم کرنا چاہتے تھے جہاں وہ علما اور دیگر صاحب علم مسلمانوں کے ساتھ کام کر سکیں۔[1]

اس لئے کہ وہ محسوس کر رہے تھے کہ ہر زمانے میں ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام صفات جن کا انھوں نے مجتہد کی خصوصیات میں ذکر کیا تھا کسی فرد واحد میں جمع ہو جائیں۔ اور دور جدید میں تو صلاحیت کے عام فقدان کی وجہ سے یہ مسئلہ اور شدید ہو گیا ہے علامہ اقبال نے اس کا یہ حل نکالا تھا کہ ایک ایسی کونسل تشکیل دی جائے جس میں علمائے دین کے ساتھ موجودہ علوم کے ماہرین بھی

---

[1] ان کی احتیاط کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے خود بھی اجتہاد پر ایک مضمون سپرد قلم کیا تھا لیکن چونکہ خود ان کو اپنے بہت سے نکات پر پورا اعتماد نہیں تھا اس لئے اسے شائع نہیں کرایا۔ (دیکھئے اقبال نامہ جلد اول ۴۳)

شامل ہوں اور ان کی مشترکہ مساعی سے عالم اسلام میں کوئی حقیقی علمی اضافہ کیا جائے۔ آپ نے علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم سے اسلامی قانون کی تشکیل جدید کے سلسلہ میں مل کر کام کرنے کی بھی درخواست کی تھی۔ جب مولانا انور شاہ نے دارالعلوم دیوبند سے علیحدگی اختیار کی تو آپ نے اس پر اظہار مسرت کرتے ہوئے کہا۔

"دارالعلوم کو تو صدر مدرس اور بھی مل جائیں گے اور یہ جگہ خالی نہ رہے گی لیکن اسلام کے لئے اب جو کام میں شاہ صاحب سے لینا چاہتا ہوں اس کو سوائے شاہ صاحب کے دوسرا کوئی سرانجام نہیں دے سکتا۔ آج اسلام کی سب سے بڑی ضرورت فقہ اسلامی کی جدید تدوین ہے جس میں زندگی کے ان سینکڑوں ہزاروں مسائل کا صحیح حل پیش کیا جائے جس کو دنیا کے موجودہ قومی، بین الاقوامی سیاسی، معاشی اور سماجی احوال و ظروف نے پیدا کر دیا ہے۔ مجھ کو پورا یقین ہے کہ اس کام کو میں اور شاہ صاحب دونوں مل کر ہی کر سکتے ہیں۔ ہم دونوں کے علاوہ اور کوئی شخص اس وقت عالم اسلام میں ایسا نظر نہیں آتا جو اس عظیم الشان ذمہ داری کا حامل ہو سکے۔"

علامہ اقبال اگرچہ اس مقصد میں کامیاب نہ ہو سکے لیکن آپ نے ایسے شخص کی "تلاش جاری رکھی اور بالآخر آپ کی نگاہ انتخاب مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی مدیر ترجمان القرآن" پر پڑی — اور آپ کے ساتھ مل کر کام شروع کر دیا۔ لیکن یہ منصوبہ بھی جامۂ عمل نہ پہن سکا کیونکہ دارالسلام کے قیام کے چند ہی روز بعد آپ نے داعی اجل کو لبیک کہا۔

یہ مسئلہ اقبال کے نزدیک اتنا اہم تھا کہ ۱۹۳۲ء کے مشہور صدارتی خطبہ میں آپ نے کہا۔

"میرا خیال ہے کہ علماء کی ایک اسمبلی تشکیل دی جائے جن میں وہ مسلم قانون داں بھی شامل ہوں جنھوں نے علم جدید حاصل کیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی روح کے عین مطابق موجودہ حالات کی روشنی میں اسلامی قانون کا تحفظ کیا جائے، اس کو وسعت دی جائے اور اگر ضروری محسوس ہو تو نئی تاویلیں کی جائے۔ تاکہ کوئی بھی قانون جو مسلم پرسنل لا کی تعریف میں آتا ہے اس جماعت کی منظوری سے پہلے قانون سازی کے لئے پیش نہ کیا جا سکے۔"

اقبال اسی مقصد کے پیش نظر کام کر رہے تھے اور ان کا خیال تھا کہ انفرادی اجتہاد کے خطرات کو شورائی اجتہاد کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے بخوبی واضح ہو گیا کہ اجتہاد کے متعلق اقبال کا جو جملہ بالعموم پیش کیا جاتا ہے۔ وہ دراصل خود علامہ موصوف کی رائے کی بھی پوری ترجمانی نہیں کرتا۔

واقعہ یہ ہے کہ اس قسم کی تعریف نہ صرف اقبال کے تصور اجتہاد کی صحیح نمائندگی نہیں کرتی ہے بلکہ فنی لحاظ سے بھی ناقص ہے اور علمائے قانون اتنی مبہم اور وسیع تعریف کو تسلیم نہیں کریں گے۔ اس سلسلے میں ہم اجتہاد کی مستند تدوین تعریفات پیش کرتے ہیں۔

علامہ آمدی اپنی مشہور کتاب الاحکام فی اصول الاحکام میں لکھتے ہیں۔

"اصولیوں کی اصطلاح میں لفظ اجتہاد مخصوص ہے اس انتہائی کوشش کے لئے جو کسی امر شرعی کے بارے میں یہ گمان حاصل کرنے کے لئے صرف کی جائے کہ یہ شرع کے موافق ہے۔" (الاحکام فی اصول الاحکام ص ۲۱۸ ج ۴)

امام شاطبی الموافقات میں لکھتے ہیں۔

"اجتہاد نام ہے شرعی احکام معلوم کرنے اور ان کو حالات پر منطبق کرنے کے لئے انتہائی کوشش کرنے کا" (ص ۱۰۹)

ڈاکٹر صبحی محمصانی لکھتے ہیں: "اجتہاد کے لغوی معنی انتہائی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس امکانی کوشش صرف کرنے کا نام ہے جو دلائل شرعیہ کے ذریعہ استنباط احکام کے لئے کی جائے۔ بالفاظ دیگر وہ کوشش جو مذکورۃ الصدر اصول اساسی کی وساطت سے احکام شرع کے استخراج کے لئے کی جائے" (فلسفہ شریعت اسلام، ۱۴۱)

یہ تعریفات بلند پایہ مسلم ماہرین قانون اور علماء کی پیش کی ہوئی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغربی مستشرقین بھی اجتہاد کی وہ تعریف نہیں کرتے جو اقبال کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ ان حضرات نے بھی اجتہاد کی وہی تعریف معتبر مانی ہے جو فقہاء نے کی ہے۔

Dictionary of Technical Terms میں اجتہاد کی یہ تعریف بیان کی گئی ہے۔

"اجتہاد کے معنی ہیں کسی مقصد کے حصول کے لئے جان کھپا دینا۔ اصطلاحاً اس کے معنی شریعت کے کسی مسئلہ یا حکم کے بارے میں رائے اور ظن غالب قائم کرنے کے ہیں۔"

Hugh's Dictionary of Islam میں اس کی یہ تعریف ہے۔

"اجتہاد، یعنی کسی قانونی یا دینی معاملہ میں مجتہد یا کسی عالم یا فاضل کا منطقی استخراج"

اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے علامہ اقبال کی طرف منسوبہ تعریف نامکمل ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال نے جس مقام پر اجتہاد کے بارے میں یہ کہا ہے، وہاں وہ اس کی جامع ومانع اور فقیہانہ تعریف نہیں کر رہے تھے بلکہ ایک خاص موضوع کی طرف اپنے قاری کو متوجہ کرنا چاہتے تھے۔ یہ تعریف۔ اگر اسے تعریف قرار بھی دیا جائے تو۔ ناقص اور نامکمل ہے۔ لیکن بحیثیت مجموعی انھوں نے جس طرح اجتہاد کے مباحث کو پیش کیا وہ بڑی بصیرت کو ظاہر کرتا ہے اور سرتاسر تعمیری اور فکر انگیز ہے

اقبال اور انقلاب ترکی

لیکن آگے بڑھنے سے پہلے اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ علامہ اقبال ترکی کی آزاد خیالی کو کیوں پسند کرتے تھے۔ ہمارا تجزیہ یہ ہے کہ علامہ مسلمان ممالک میں ایک نئی حرکت اور اسلامی احیاء کی نئی کوشش دیکھنے کی تمنا رکھتے تھے۔ وہ ترکی میں سرگرمی اور گہما گہمی کو اس لئے پسند کرتے تھے کہ یہ ایک نئی بیداری کا پتہ دیتی تھی ترکی کے متعلق کافی وشافی اطلاعات میسر نہیں تھیں اس لئے ان کا گمان تھا کہ مصطفےٰ کمال پاشا، جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کی روایات کو زندہ کر رہا ہے۔ حالانکہ یہ ٹھیک نہ تھا۔ ترکی نے اسلام میں اجتہاد نہیں کیا بلکہ یک قلم اسلام کو ہی منسوخ کر دیا۔

علامہ اقبال ترکی کو بہ نظر انتقاد نہیں دیکھتے تھے۔ ان کو تذبذب تھا۔ البتہ انھیں توقع تھی کہ حالات میں بہتر تبدیلی واقع ہوگی لیکن ایسا نہیں ہوا اور اپنے آخری ایام میں علامہ اقبال ترکی سے مایوس ہو گئے اور وہاں کے تجدد سے اپنی بیزاری کا انھوں نے برملا اعلان کیا۔

"اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید" ہی میں آپ نے کہا تھا کہ:۔

"ہم موجودہ مسلم ممالک میں آزاد تحریکوں کا پرجوش استقبال کرتے ہیں لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسلام کی تاریخ میں آزاد

خیالی کا دور ایک نہایت نازک اور تشویش کن مرحلہ ہے۔ آزاد خیالی کا میلان انتشار اور افتراق کی جانب ہے اور یہ سخت خطرناک نتائج پر منتج ہو سکتا ہے۔" ترکی کے فلسفی شاعر ضیاء گو کلپ کے متعلق کہتے ہیں۔ "جہاں تک ترک شاعر کے مطالبات کا تعلق ہے مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اسلام کے عائلی قانون کے بارے میں کافی واقفیت نہیں رکھتے۔ اور نہ ہی انھیں قرآن کے قانون وراثت کی اصل معاشی اہمیت کا علم ہے۔"

پنڈت نہرو کے ایک بیان کے جواب میں آپ لکھتے ہیں۔

"(ترکی میں) سوئٹزرلینڈ کے قانون کو اختیار کرنا ایک فاش غلطی ہے جو اصلاح کے اندھا دھند جوش سے پیدا ہوگئی ہے۔"

اسی طرح قرآن کو ترکی زبان میں پڑھنے کے قانون پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"ذاتی طور پر میں اس اقدام کو ایک بہت بڑی غلطی سمجھتا ہوں۔"

اسی طرح آپ نے اپنے زندگی کے آخری دور کے کلام میں ترکی کی اس روش پر سخت اضطراب کا اظہار کیا ہے۔ ترکی کی مغرب زدگی پر حزن و ملال کے ساتھ آپ نے کہا تھا۔

ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب ۔ ۔ ۔ تجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا

جاوید نامہ میں علامہ اقبال اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ مصطفےٰ کمال جو تجدید کا آرزومند تھا اس نے حقیقی تجدید کی بجائے تقلید فرنگ کی روش کو اختیار کیا اور پرانے اصنام کو نکال کر مغرب سے آورده نئے لات و منات کو ان کی جگہ آویزاں کر دیا — یہ تجدید نہیں محض تبدیلی اصنام ہے :

مصطفےٰ کو از تجدد می سرود ۔ ۔ ۔ گفت نقش کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رخت حیات ۔ ۔ ۔ گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست ۔ ۔ ۔ تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست

پیام مشرق میں آپ مصطفےٰ کمال کو خطاب کر کے کہتے ہیں کہ دنیا میں روشنی تو نبی اکرمؐ کے پیغام سے ہے۔ لیکن آج "پیر" خود محروم یقیں ہے اور اس حکمت کو چھوڑ کر دوسری جاہلیتوں کے پیچھے پڑا ہوا ہے آپ نے فرمایا۔

اے کہ بودی کہ از اثر حکمت او ۔ ۔ ۔ واقف از سر نہاں خانہ تقدیر شدیم
اصل یک شرر باختہ رنگ بو ست ۔ ۔ ۔ نظرے کرد کہ خورشید جہاں گیر شدیم
نکتہ عشق فرو شست ز دل پیر حرم ۔ ۔ ۔ در جہاں خوار باندازۂ تقصیر شدیم

اور ضرب کلیم میں آپ نے کھل کر کہدیا ہے۔

مری نوا سے گریبان لالہ چاک ہوا ۔ ۔ ۔ نسیم صبح چمن کی تلاش میں ہے ابھی
نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی ۔ ۔ ۔ کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

یہ تھا اقبال کا نقطہ نظر ترکی کے نئے تجربے کے بارے میں۔ اور اس استناد کے پیش نظر ہم یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہیں کہ علامہ اقبال ترکی کی اس "جدت پسندی" کو جو اسلام سے انحراف پر مبنی تھی غلط سمجھتے تھے۔

اصول اجماع

۵۔ اسلامی قانون کے باب میں اقبال کا سب سے بڑا حصہ اصول اجماع کی وضاحت ہے۔ اسلامی قانون کی اصطلاح میں اجماع سے مراد قانون کے کسی معاملہ میں علمائے اُمت کا اتفاق اور اشتراک رائے ہے۔ اجتہاد انفرادی فیصلے ہوا کرتے ہیں اور وہ قانون کی حیثیت اسی وقت اختیار کرتے ہیں جب ان پر اجماع ہو جائے۔

قانون کا ہر طالب علم اس خلیج سے واقف ہے جو ہمیشہ سے اصول انصاف میں اور زندگی کے سماجی تعلقات میں حائل رہی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ قانون کی تاریخ ظاہر و باطن، اور حقیقی اور نظری کے باہم تصادم کی تاریخ ہے۔ یورپ کا نیچرل لا بدلتی ہوئی ضروریات کو پورا نہ کر سکا۔ اور اس کو ہر مقصد کے لئے اچھی طرح مسخ کیا گیا برعکس اس کے عمرانیاتی نقطہ نظر نے فطری اور ابدی معیار کے سوال ہی کو مسترد کر دیا۔ اور اس طرح انتشار اور اضافیت (Relativism and Atomism) کے دور کا آغاز ہوا۔ اقبال کا خیال یہ تھا کہ ایک قانونی نظام میں بگاڑ کے اصل اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) حقائق زندگی کی دوامی قدروں کا فقدان

(۲) آسمانی ہدایت سے مستغنی ہو کر انسانی عقل کی غلط اندیشی کا غیر حقیقت پسندانہ عمل، اور

(۳) کسی ایسے ضابطہ کی عدم موجودگی جس کے ذریعہ اصول کو حقائق سے مربوط کیا جائے۔

اسلامی قانون کسی قانونی نظام کی یہ تمام اساسی ضروریات پوری کرتا ہے۔ ایک طرف تو قرآن اور سنت دائمی قدریں اور بنیادی معیار فراہم کرتے ہیں اور دوسری طرف اجماع کے ذریعہ نئے معیار قائم کئے اور برقرار رکھے جاتے ہیں۔ قرآن اور سنت (وحی الٰہی پر مشتمل ہونے کی وجہ سے) زندگی کی نہ بدلنے والی حقیقتوں پر مبنی ہیں اور انسانی تمدن کے بنیادی اُصول پیش کرتے ہیں۔ وہ ایک ایسا نقشہ فراہم کرتے ہیں جس میں اصول اجماع کام کرتا ہے۔ اس کے ذریعہ ہر زمانے کے سماجی حقائق کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ اجماع اتنا ہی محترم ہے جتنا قانون کے دوسرے حصے اس لئے یہ اصول کو حقائق سے مربوط کرنے کے لئے بے نظیر طریق کار ہے۔ اقبال نے اصول اجماع کی اس بنیادی حیثیت اور اہمیت پر روشنی ڈالی۔ آپ نے یہ بھی ثابت کیا کہ اجماع ایک جمہوری طریق عمل ہے اور یہ کہ اسلام، پاپائیت سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ آئندہ زمانے کے لوگوں کا اجماع اسلاف کے اجماع کو بدل سکتا ہے لیکن دلائل شرعی کی بنیاد پر۔

خلافت راشدہ کے بعد اجماع کی جمہوری تنظیم قائم نہ رکھی جا سکی اور صرف انفرادی اجتہاد پر ہی بھروسہ کر لیا گیا۔ انفرادی اجتہاد کی اہمیت بجا، لیکن اجماع کے ادارہ کا معطل ہو جانا ایک بہت بڑا سانحہ تھا۔ لیکن اب اس ادارے کو پھر سے قائم کیا جا سکتا ہے اور موجودہ دور کی مقننہ اس مقصد کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ لیکن علامہ اقبال اس راہ کی عملی دشواریوں سے بھی واقف ہیں مثلاً۔

۱۔ موجودہ دستور ساز اسمبلی میں غیر مسلموں کی موجودگی۔ اور

۲۔ ہمارے موجودہ قانون سازوں میں اسلام کے علم اور فہم دین کا فقدان۔

اس لئے آپ نے تجویز کیا کہ ایک مسلم قانون ساز اسمبلی ہے جس میں قانونی امور میں مدد اور رہنمائی کے لئے آزادانہ مباحثہ میں علما کا حصہ سب سے زیادہ اہم ہو۔ اسلام کی غلط ترجمانی کے امکانات کا واحد موثر علاج یہ ہے کہ مسلم ممالک میں قانون کی تعلیم

کے طریقہ میں اصلاح کی جائے اس کے دائرے کو وسیع کیا جائے اور اسلامی قوانین کے ساتھ موجودہ طرز قوانین کے غائر مطالعہ کو مربوط کر دیا جائے۔"

اس طرح اقبال نے نہ صرف اجماع کی اہمیت اور اس کے عمل کو نمایاں کر کے پیش کیا۔ بلکہ وہ طریقے بھی تجویز کئے جس سے موجودہ دنیا میں اصولوں کی ترجمانی حقائق کی زبان میں کی جا سکے۔ میرے خیال میں اپنے دور کے اسلامی افکار میں ان کا یہ اضافہ بڑی اہم حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال اور اسلامی فلسفہ قانون

۶۔ آخر میں یہ عرض کرنے کی جرأت کروں گا کہ اقبال کے افکار قانونی میں فلسفہ قانون (؟

؟) کی وہ داغ بیل پائی جاتی ہے جو اگر متشکل اور مکمل ہو جاتی تو بلاشبہ فکر انسانی میں انقلاب برپا کر دیتی کیونکہ اس کی بنیاد قرآن اور سنت پر تھی اور یہ اسلام کے فلسفہ قانون کی وضاحت کی حیثیت رکھتی تھی۔

قانون کا اصل مطمح نظر عدل کا قیام ہے۔ حالانکہ قانون موجودہ سماجی حقیقتوں پر عمل کرتا ہے۔ لیکن اس کو جہاں سے زندگی اور طرز فکر حاصل ہوتی ہے وہ ہے لوگوں کا کائنات کے بارے میں نقطۂ نظر، اس میں انسان کی حیثیت اور سماجی انصاف کے بارے میں لوگوں کے تصورات، ان دونوں باتوں کا تصور قانون کے معیار کو متعین کرتا ہے۔ اقبال کا بنیادی فلسفہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ زندگی ایک اکائی ہے اور زندگی کی بنیاد وہ غیر مرئی قوت ہے جسے وہ خودی کہتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسانی فلاح اس اعلیٰ و ارفع قانون کے اتباع میں مضمر ہے جو کائنات کی حقیقتوں پر مبنی ہے اور جسے خالق کائنات نے اپنے انبیاء کے ذریعہ سے انسان کی رہنمائی کے لئے نازل کیا ہے۔ یہ قانون حیاتِ اجتماعی کی اصل بنیادیں فراہم کرتا ہے اور دور حاضر کی قانونی اصطلاح میں معیار اولیں Grandnorm ہے۔ یعنی وہ بنیادی قدر اور معیار جس سے فرد اور معاشرہ کا رویہ ہم آہنگ ہونا چاہیئے اور جس کے مطابق زندگی کے تمام شعبوں کی صورت گری ہونا چاہیئے۔ عصر حاضر میں فکری پراگندگی اور عملی انتشار اسی فکری اساس اور بنیادی معیار کی عدم موجودگی کی وجہ سے ہے۔ علامہ اقبال نے فرمایا:۔

"اس میں کوئی شک نہیں کہ موجودہ یورپ نے ایک مثالی اور عظیم الشان سسٹم قائم کر لیا ہے لیکن تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عقل محض وہ روشنی نہیں پیدا کر سکتی جو الہام سے حاصل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فکر مطلق نے انسان کو کم متاثر کیا ہے جبکہ مذہب نے اسے ہمیشہ سرفراز کیا ہے۔ اور معاشرے کے معاشرے کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ یورپ کی عینیت کبھی اس کی زندگی میں روح نہ پھونک سکی اور نتیجہ کے طور پر ایک مسخ شدہ خودی رونما ہوئی، جو متشدد اور باہم دست و گریبان جمہوریتوں کی آڑ میں پناہ ڈھونڈنے لگی ہے۔ وہ جمہوریتیں جن کا مقصد امیروں کی خاطر غریبوں کا ناجائز استحصال ہے۔ یقین جانئے کہ انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں یورپ وقت کی سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس مسلمانوں کے پاس الہام پر مبنی وہ حقیقی نظریات موجود ہیں جو زندگی کی گہرائیوں میں اتر جاتے ہیں اور ظاہر سے گذر کر باطن تک کو متاثر کر کے چھوڑتے ہیں۔"

الہام پر مبنی اعلیٰ و ارفع قانون کا تصور اقبال کے فلسفہ قانون کا سب سے بنیادی عنصر ہے۔ یہ قانون دائمی ہے اور اس میں نشو و ارتقا ممکن ہے۔ اس تصور کے قانونی تقاضے بڑے انقلابی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ

- قانون کا اصل جواز اس حقیقی اور ارفع قانون سے حاصل ہوتا ہے۔ جو خارجی امر حقیقت پسندانہ ہے۔ اس طرح سے ہم نظری قانون Natural Law کے لغو اور لایعنی اختلافات کی الجھنوں سے نجات پا سکتے ہیں۔
- سوسائٹی اور ریاست صرف قانون ارفع (قانون بالا) کے نفاذ کے لئے سیاسی اور قانونی ادارے ہوتے ہیں۔ اور اگر وہی اس مقصد کو ختم کردیں تو وہ اپنی اطاعت کے جواز کو ختم کر دیتے ہیں۔
- ایک بین الاقوامی قانون جو قومی ریاستوں کے مختلف قانونی نظاموں کی تنظیم اور رہنمائی کرے عملاً ممکن ہے۔ وہ مشکلات جو آسٹن کے نظریہ قانون سے پیدا ہوگئی ہیں دور ہوجاتی ہیں اور قوموں کے لئے ایک ایسے حقیقی بین الاقوامی قانون کے ترقی دیئے جانے کا امکان پیدا ہوجاتا ہے جو اس قانون ارفع Grandnorm سے متخرج ہو۔
- ہیگل کے کلیت پسندانہ تصورات کا ابطال کیا جا سکتا ہے اور اس کے مفاسد سے معاشرہ کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ اس قانون میں اسٹیٹ کی اس لئے اطاعت نہیں کی جاتی کہ وہ تقدیس اور حکمرانی کا مقام رکھتی ہے بلکہ اس لئے کہ یہ قانون بالا کے قیام کا ذریعہ ہوتی ہے۔ اور جب تک وہ قانون بالا کی اطاعت کرتی ہے اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔

—— یہ اقبال کے قانونی افکار کے کچھ پہلو ہیں۔ افسوس ہے کہ وہ ان میں تکمیل کا رنگ بھرنے تک زندہ نہ رہ سکے۔

اس طرح ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے دور کی قانونی فکر کی تعمیر نو کے لئے اسلامی قانون کے اصل معنی اور مقصد دریافت کرنے اور نشو و ارتقاء کا وہ سلسلہ دریافت کرنے کی کوشش کی جو اس نظام کو ایک زندہ اور متحرک نظام بناتا ہے اور اس کی صداقت اور ابدیت کو ثابت کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال نے اسلام کے فلسفہ قانون کے مختلف پہلو بھی نمایاں کرنے کی سعی کی تا کہ دور حاضر کے فلسفہ کے مقابلہ میں اس فلسفہ کو بھی پوری قوت اور استدلال کے ساتھ پیش کیا جا سکے۔ اور یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ان کی یہ مساعی اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے اس دور میں ایک گراں قدر خدمت ہیں۔

قبیلہ مخزوم قریش کی ایک بڑی معزز شاخ تھی۔ اس کی ایک عورت نے چوری کی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ قریش اس حکم سے بڑے متفکر ہوئے۔ انہوں نے اسامہ بن زیدؓ کو جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بے حد محبت کرتے تھے، سفارشی بنایا۔ اسامہؓ حضور رسالت مآب میں پہنچے اور اس کا ذکر کیا۔ آپ کا چہرہ غصہ سے تمتما اٹھا۔ فرمایا کیا تم خدا کی حدود میں سفارش کرتے ہو؟ یہ کہہ کر کھڑے ہوگئے، پھر لوگوں کو جمع کیا اور خطاب کرتے ہوئے فرمایا، تم سے پہلی امتیں اس لئے ہلاک ہوئی ہیں کہ ان میں سے جب کوئی بااثر اور معزز آدمی چوری کرتا تھا تو اس کو چھوڑ دیتے تھے اور کمزور و بے اثر آدمی اس جرم کا مرتکب ہوتا تھا تو اسے سزا دیتے تھے۔ بخدا اگر فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بیٹی بھی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ ڈالوں۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی

اجتہاد اور تقلید

(علامہ ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

مولانا ابوالحسن علی ندوی نے تاریخ دعوت وعزیمت جلد دوم میں علامہ ابن تیمیہ اور ان کے تجدیدی کارناموں پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اور تقریباً پوری جلد اس موضوع کے لئے وقف ہوگئی ہے۔ اردو میں علامہ ابن تیمیہ کے خیالات ابھی تک پوری طرح منتقل نہیں ہوئے ہیں اور اردو داں طبقہ انکے عظیم کام سے پوری طرح روشناس نہیں ہے۔ ہم مولانا علی میاں کی مذکورہ کتاب سے ایک مختصر باب ذیل میں دے رہے ہیں۔ اس میں علی میاں نے علامہ ابن تیمیہ کے خیالات مسئلہ تقلید اور اجتہاد پر پیش کئے ہیں اور اس بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ کے خیالات بھی بڑی خوبی سے بیان کر دئے ہیں یہ ایک بڑی مفید بحث ہے اور اس سے قارئین اندازہ لگا سکتے ہیں کہ صحیح اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوا نیز کچھ خاص حدود کو ملحوظ رکھ کر ہر دور میں محقق اہل علم یہ کام کرتے رہے ہیں اور کرتے رہیں گے۔

مولانا علی میاں نے علامہ ابن تیمیہؒ کی زندگی کے ہر پہلو کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ موصوف کے فقہی کارنامہ کے سلسلے کا ایک اقتباس یہاں شروع میں درج کر دیا جائے۔ علی میاں لکھتے ہیں۔

"اصول فقہ انکا ایک پسندیدہ اور ذوقی موضوع تھا، جس میں ان کو ملکہ راسخہ حاصل ہو گیا تھا۔ اور جس میں وہ مجتہدانہ شان رکھتے تھے انکی کوئی تصنیف ان اصولی مباحث سے خالی نہیں "اقتضاء الصراط المستقیم" اور ان کے فتاویٰ میں اس کا بہت بڑا ذخیرہ ہے اور مستقل رسائل مثلاً رسالہ "القیاس منہاج الوصول الی علم الاصول" وغیرہ میں یادگار ہیں۔"

"ان کے زمانہ میں ہر مذہب کی فقہ اتنی مدون ہو چکی تھی کہ اس میں نیا اضافہ بہت مشکل تھا پھر بھی انہوں نے بکثرت مسائل واحکام پر مجتہدانہ نظر ڈالی ہے اور کتاب وسنت اجماع وقیاس اور اصول فقہا کی روشنی میں استنباط واجتہاد سے کام لیا ہے فقہ وحدیث میں تطبیق کی کوشش کی اور فقہی آراء وجزئیات کو صحیح احادیث کے تابع بنانے کی کوشش کی نئے پیش آنے والے مسائل حالات اور نئی ضروریات کے لئے استنباط واجتہاد سے کام لیا جس طرح ہر مذہب کے فقہاء اور قضاۃ ہر دور میں نئے مسائل پر اجتہاد واستنباط سے کام لیتے رہے تھے۔ اسی طرح علامہ ابن تیمیہ نے بھی (جن کے متعلق بعض اہل نظر کا خیال ہے کہ ان میں شرائط اجتہاد جمع تھے) ان نئے مسائل پر اجتہاد سے کام لیا اور اپنے فتاویٰ اور اختیارات کا ایک بڑا ذخیرہ چھوڑا۔ یہ ذخیرہ "فتاویٰ ابن تیمیہ" کی چار ضخیم جلدوں میں محفوظ ہے اور نہ صرف فقہی مسائل واحکام کا بلکہ بہت سے علمی مسائل اور اصولی بحثوں کا ایک قیمتی ونادر ذخیرہ ہے۔"

"اس علمی کارنامہ کے ساتھ جس میں وسعت بھی تھی اور عمق بھی تھا اور جس میں نقل و عقل دونوں بدوش ہیں انہوں نے علوم شریعت کی تجدید کی خدمت انجام دی اور فکر اسلامی پر جو جمود و اضمحلال طاری ہونے لگا تھا۔ اس کو دور کیا۔ نئی علمی راہیں اور نئے فکری دروازے کھولے اور تصنیفات و مباحث کا ایسا علمی ذخیرہ چھوڑا جس کے مطالعہ سے ذہن میں وسعت، طبیعت میں جولانی اور فکر میں تحریک و نشاط پیدا ہوتا ہے اور جس کے اثر سے ہر دور میں اچھے مصنف، بلند خیال مفکر، پرجوش مصلح اور مخلص داعی پیدا ہوتے رہے۔ اس فکری و اصلاحی تسلسل حرکت میں جو آٹھویں صدی کے بعد نظر آتی ہے بلا شبہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رح کا نمایاں حصہ ہے اور وہ علوم و افکار اسلامیہ کے مجددین کبار میں شمار ہونے کے قابل ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ بارھویں صدی ہجری سے عالم اسلام کے مختلف گوشوں میں جو اصلاحی و فکری و علمی تحریکیں پیدا ہوئیں ان کے ماخذ ... ایک بڑا ماخذ اور محرک امام ابن تیمیہ رح کی تصنیفات ہیں"۔

اسلام کے اس سلسلہ جلیل کے افادات مندرجہ ذیل مضمون میں پیش کئے گئے ہیں)　　　　(ایڈیٹر)

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری سے پیشتر کسی ایک امام یا کسی ایک مذہب (فقہی) کی تقلید کا رواج نہیں ہوا تھا لوگ کسی ایک عالم کی تقلید یا کسی ایک مذہب کی تعیین اور التزام کے بغیر عمل کرتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ وہ شریعت پر عمل کر رہے ہیں اور براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کر رہے ہیں اسی طرح سے ضرورت کے وقت کسی معتبر عالم سے مسئلہ دریافت کر لیتے تھے اور عمل کرتے تھے چوتھی صدی میں بھی کسی ایک مذہب کی تقلید خالص اور اس کے اصول و طریق پر تفقہ حاصل کرنے اور فتویٰ دینے کا دستور عام نہیں تھا۔ شیخ الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رح حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں۔

"چوتھی صدی میں بھی امت کے دو طبقوں کا معاملہ الگ الگ تھا۔ عوام ان مسائل میں جو اجماعی ہیں اور جنہیں مسلمانوں کے درمیان یا جمہور مجتہدین میں کوئی اختلاف نہیں صاحب شرع (علیہ الصلوٰۃ والسلام) ہی کی تقلید کرتے تھے وہ وضو غسل اور نماز زکوٰۃ کا طریقہ اپنے والدین یا اپنے شہر کے اساتذہ اور مربیوں سے سیکھ کر اس کے مطابق چلتے رہتے تھے اگر کوئی غیر معمولی صورت حال پیش آتی تو اسکے بارے میں کسی مفتی سے جو ان کو میسر آتا استفتاء کرتے تھے اس میں کسی مذہب کی شرط نہ تھی خواص میں سے جن کا اشتغال حدیث نبوی سے تھا ان کو صحیح احادیث اور آثار صحابہ رض کی موجودگی میں کسی اور چیز کی ضرورت نہ تھی کوئی مشہور صحیح حدیث جس پر بعض فقہاء نے عمل کیا ہے اور جس پر عمل نہ کرنے کا کسی کے پاس کوئی عذر نہیں یا جمہور صحابہ رض و تابعین کے مؤید ہوتے تھے ان کے لئے کافی تھے اگر مسئلہ میں ان کو کوئی ایسی چیز نہ ملتی جس سے قلب مطمئن ہوتا اس وجہ سے کہ روایات متعارض ہیں یا ترجیح کی وجہ ظاہر نہیں ہے یا اس طرح کا کوئی اور اشکال پیش آتا تو فقہائے متقدمین میں سے کسی کے کلام کی طرف رجوع کر لیتے اگر اس مسئلہ میں دو قول ملتے تو ان میں جو زیادہ قابل اعتماد ہوتا اس کو اختیار کرتے خواہ وہ اہل مدینہ کا قول ہوتا اہل کوفہ کا

جو ان میں سے اہل تخریج ہوتے وہ ایسے مسئلہ میں جس میں کوئی صراحت نہ پاتے تخریج اور اجتہاد فی المذہب سے کام لیتے اور ان اہل تخریج کی ان مذہب کی طرف نسبت کی جاتی (جنہیں وہ تخریج کا کام لیتے) اور کسی شافعی اور کسی کو حنفی کہا جاتا تاخود محدثین میں سے جس کا کسی مذہب

کی طرف زیادہ میلان ہوتا اور وہ اکثر مسائل میں اس سے اتفاق کرتا اور ان مذہب کی طرف نسبت کی جاتی چنانچہ نسائیؒ اور بیہقیؒ کو شافعی کہا جاتا ہے اس وقت قضا افتاد کے منصب پر انہیں لوگوں کا تقرر ہوتا جو مجتہد ہوتے اور فقیہ اس کو کہا جاتا جو اجتہاد کی قابلیت رکھتا تھا۔[1]

تقلید کی ابتداء اور اس کے اسباب

چوتھی صدی کے بعد سے کچھ تو علماء کے اختلافات اور بحث و مناظرہ کی وجہ سے کچھ ان کے دینی و اخلاقی معیار کے پست ہو جانے کی وجہ سے کچھ علمی انحطاط اور پست ہمتی اور کم محنتی کی وجہ سے اس کی ضرورت پیش آئی اور اس میں عافیت و حفاظت سمجھی گئی کہ پیش رو آئمہ مجتہدین اور مذاہب مدونہ کی تقلید اختیار کر لی جائے اور معاصرین کے بجائے متقدمین کے فتوٰی پر عمل کیا جائے لیکن عرصہ تک اس میں وہ تعین و التزام اور تقلید شخصی کی وہ پابندی نہیں پیدا ہوئی تھی جو بعد کی صدیوں میں نظر آتی ہے رفتہ رفتہ تعین و التزام اور تقلید شخصی کو اختیار کیا گیا لیکن اس کی حیثیت بھی تشریعی نہیں بلکہ انتظامی[2] تھی۔ انتشار اور تنازع ہونے سے بچانے کے لئے نیز عملی سہولت کی بنا پر ایک مذہب کی تقلید عملاً رائج ہو گئی اور ایسا ہونا ایک قدرتی امر اور واقعات کے عین مطابق تھا۔ خصوصاً تاتاری یورش کے بعد عالم اسلام پر جو عالمگیر فکری انحطاط اور علمی زوال طاری ہوا اور ایسی بلند شخصیتوں کا عام فقدان ہوا جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتی ہوں اور فرقوں اور فتنوں کی گرم بازاری ہوئی تو اسی میں عافیت سمجھی گئی کہ جن مذاہب کا کتاب و سنت کے مطابق ہونا ثابت ہے اور جو بحث و مباحثہ کے منازل طے کر چکے ہیں اور ان کی تدوین مکمل ہو چکی ہے ان پر عمل کیا جائے یہ خصوصیات مذاہب اربعہ میں پورے طور پر پائی جاتی تھیں اس لئے عام طور پر انہیں کو اختیار کیا گیا۔

لیکن اس تقلید کی حیثیت بھی صرف یہ تھی کہ تقلید کرنے والا اس امام یا مذہب معین کی تقلید یہ سمجھ کر کرتا تھا وہ دراصل کتاب و سنت پر عمل کر رہا ہے اور صاحب شریعت (صلی اللہ علیہ وسلم) کی پیروی کر رہا ہے امام اس کے اور پیغمبر کے درمیان اس طرح واسطہ ہے جیسے کوئی معلم استاد اس کی حیثیت محض ترجمان یا شارح کی ہے مطاع اور شارع کی۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے الفاظ میں

> "وہ مقلد صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا پابند ہے حلال اس کو سمجھتا ہے جس کو اللہ اور رسولؐ حلال کہیں اور حرام اس کو مانتا ہے جس کو اللہ و رسولؐ حرام فرمائیں لیکن چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا اس کو براہ راست علم نہیں اور آپ سے جو مختلف حدیثیں روایت کی جاتی ہیں ان میں تطبیق کی اس کو لیاقت نہیں اور نہ آپ کے کلام سے مسئلہ ثابت کرنے کا اس کو ملکہ ہے اس لئے اس نے ایک صاحب رشد عالم کی اس علم پیروی کی ہے کہ وہ ظاہری طور پر صحیح فتویٰ دے رہا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا پیرو ہے۔ اگر اس کے اس گمان کے خلاف نکلے گا تو وہ اس وقت بغیر کسی بحث و اصرار کے اس فتویٰ اور مذہب کی پیروی سے ہٹ جائے گا (اور حدیث پر عمل کرے گا)"[3]

ظاہر ہے کہ اس طرح کی تقلید پر (جو محض سنت کی پیروی کی ایک عملی شکل ہے) کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا ایسے عامی آدمی کو اجتہاد استنباط مسائل کا مکلف قرار دینا تکلیف مالا یطاق ہے اور اللہ کا انکار ہے اس طرح کی تقلید یا کسی غیر معین یا معین فقیہ یا مجتہد کی طرح رجوع کا دستور ہر زمانہ میں رہا

۱؎ حجۃ اللہ البالغہ حصہ اول ص ۱۲۲۔ باب حکایت حال الناس قبل المائۃ الرابعۃ و بعدھا

۲؎ بعض علماء محققین نے یہی بات ان لفظوں میں ادا کی ہے کہ تقلید واجب بعینہٖ نہیں واجب لغیرہ ہے۔

۳؎ حجۃ اللہ البالغہ اول ص ۱۲۴۔

ہے یہ رجوع خواہ احیاناً ہو خواہ دائمی قابل اعتراض نہیں حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں :-

"استفتاء اور افتاء کا دستور مسلمانوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی سے چلا آرہا ہے اس میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا کہ کوئی شخص کسی معین شخص سے ہمیشہ استفتاء کرے یا کبھی ایک سے کرے اور کبھی دوسرے سے کرے ایسی حالت میں کہ اس کے خیال میں وہی بات ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہے جبکہ ہم کسی بھی فقیہ پر اس طرح کا ایمان نہیں رکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف علم فقہ کو وحی کی ہے اور ہم پر اسکی اطاعت فرض کی ہے اور یہ کہ وہ معصوم ہے ہم اگر ان فقہا یا ان آئمہ مجتہدین میں سے کسی ایک کی اقتدا کرتے ہیں تو یہ سمجھ کر کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہؐ کا عالم ہے اور اس کا قول یا تو کتاب وسنت کے کسی صریح کلام پر مبنی ہوگا یا ان دونوں میں سے مستنبط ہوگا یا اس نے قرائن سے یہ سمجھا ہوگا کہ فلاں صورت میں جو حکم شرعی ہے وہ فلاں علت کے ساتھ متعلق ہے اور اس کا قلب اس پر مطمئن ہوگیا ہے اور اس نے غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کیا تو گویا وہ یہ کہتا ہے کہ میرا یہ خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں کہیں یہ علت پائی جائے وہاں حکم یہ ہوگا اور یہ مسئلہ جس کو مجتہد نے قیاس کیا ہے وہ اس عموم کے تحت میں آتا ہے تو درحقیقت اس سب کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوئی لیکن بہر حال اس کے طرق میں کچھ ظنی چیزیں ہیں اور اگر ایسا نہ ہوتا اور بات بالکل صراحتاً اور نصاً ثابت ہوتی تو کوئی صاحب ایمان کبھی کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا اب اگر ہم کو رسول معصومؐ کی جنکی اطاعت ہم پر اللہ نے فرض کی ہے کوئی حدیث صحیح سند سے ایسی پہنچ جائے جو اس کے مذہب کے خلاف دلالت کرتی ہے اور ہم اس حدیث کو چھوڑ دیں اور اس تخمینہ کے قیاس کی پیروی کریں جو ظنی ہے اور ایک اندازہ پر مبنی ہے تو ہم سے زیادہ ظالم کون ہوگا اور کل روز قیامت ہم خدا کو کیا جواب دیں گے"[۱]

لیکن رفتہ رفتہ عوام میں جہالت نے اثر کیا اور کہیں کہیں آئمہ کی حیثیت وسائط و وسائل کے بجائے مقصود اور ایک طرح سے شارع اور مطاع کی پیدا ہو گئی لوگوں کو ان مذاہب سے بالذات دلچسپی اور ان کی اس درجہ عصبیت پیدا ہو گئی کہ وہ کسی حال میں . . . . . .

. . . . ان کے ایک شوشہ تک سے دستبردار ہونے کے لئے تیار نہیں تھے اس سلسلہ میں عوام تو زیادہ قابل الزام نہیں کہ انہوں نے ان مذاہب کو سنت کی پیروی سمجھ کر اختیار کیا تھا اور ان کے لئے ترجیح کے اسباب معلوم کرنا اور ان کے مطابق ترک مذہب یا ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال مشکل بھی تھا اور خطرناک بھی لیکن بہت سے علماء کی یہ حالت تھی کہ ان کو اگر اپنے امام یا مذہب کے کسی مسئلہ کا حدیث وسنت کے خلاف ہونا ثابت ہو جائے اور اس کا قطعی علم حاصل ہو جائے کہ اس مسئلہ میں ان کے امام کا مسئلہ مرجوح اور دوسرے امام یا مذہب کا مسئلہ راجح اور حدیث وسنت کے مطابق ہے اور اپنے مذہب اور عمل کے خلاف کیسی ہی صحیح و صریح احادیث ملیں تب بھی وہ اس مسئلہ کو ترک کرنے اور احادیث پر عمل کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتے اور ان کی طبیعت اس کے لئے منشرح نہیں ہوتی ایسے ہی لوگوں کے متعلق ساتویں صدی کے مشہور شافعی عالم شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام لکھتے ہیں۔

"حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بعض فقہائے مقلدین کو اپنے امام کی دلیل کے ایسے ضعف کا علم ہو جاتا ہے ——

---

[۱] حجۃ اللہ البالغہ حصہ اول ص ۱۲۵

جس کا کوئی جواب نہیں ہوتا اور وہ اس کے باوجود اس مسئلہ میں اس کی تقلید کرتے ہیں اور ان کا مذہب چھوڑ دیتے ہیں جنکی تائید میں کتاب سنت اور صحیح قیاسات ہیں محض اس لئے کہ ان کو امام کی تقلید سے انحراف گوارا نہیں بلکہ کتاب و سنت کے ظاہر مطلب کو دفع کرنے کے لئے وہ ہزار تدبیریں کرتے ہیں اور اپنے امام کی مدافعت میں ہر طرح کے بعید اور بے بنیاد تاویلوں سے ان کو احتراز نہیں ہوتا۔"[1]

اس طرح سے عوام کی ایک جماعت تھی جو اپنے امام کو معصوم عن الخطا سمجھتی تھی اور جس کے قلب میں یہ بات راسخ ہو چکی تھی کہ اس کو امام کی تقلید کسی حال میں نہیں چھوڑنا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ اس طرح کے عوام کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"ابن حزم کا یہ کہنا ہے کہ تقلید حرام ہے اس عامی کی تقلید کے بارے میں صحیح ہے جو کسی ایک معین فقیہ کی تقلید کرتا ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ خطا اس سے ناممکن ہے، اور جو کچھ اس نے کہہ دیا وہ مطلقاً و یقیناً صحیح ہے اور جس نے دل میں عزم اور فیصلہ کر رکھا ہے کہ وہ اپنے امام یا عالم کی تقلید نہیں چھوڑے گا اگرچہ دلیل اس کے خلاف ثابت ہو جائے اس طرح کی تقلید کے متعلق وہ حدیث وارد ہوئی ہے جو حضرت عدی بن حاتمؓ نے روایت کی ہے۔ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ توبہ کی یہ آیات تلاوت فرمائی

اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ (ان یہودیوں اور عیسائیوں نے اپنے علماء و مشائخ کو خدا کو چھوڑ کر ۔۔۔ بنا لیا) آپ نے فرمایا کہ وہ ان کی عبادت نہیں کرتے تھے ان کا معاملہ صرف یہ تھا کہ جس چیز کو یہ علماء و مشائخ حلال کر دیں اس کو حلال سمجھ لیتے تھے اور جس کو وہ حرام کر دیں اس کو حرام بنا لیتے تھے"[2]

تقلید و اجتہاد ۔۔۔ امام ابن تیمیہؒ کی نظر میں

اس طرح کی غیر مشروط و غیر مقید تقلید پر جو اتباع و اطاعت رسولؐ کے متوازی و بالمقابل ہے ہر زمانہ کے محققین اور علماء راسخین نے اعتراض و انکار کیا ہے وہ نہ تو ابن حزم اور بعض دوسرے غالی علماء کی طرح تقلید کی حرمت کے قائل ہیں نہ ایسی غیر مشروط تقلید کی اجازت دیتے ہیں جس میں اللہ اور رسولؐ کی اتباع و اطاعت کا کوئی فرق نہ ہو۔ ان علماء میں جنکی رائے اور تحریر اس مسئلہ میں بڑی متوازن اور معتدل ہے متقدمین میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور متاخرین میں شیخ الاسلام حضرت شاہ ولی اللہؒ دہلوی ہیں حافظ ابن تیمیہؒ ایک طرف تو اس واقعہ کا اظہار و اقرار کرتے ہیں کہ عوام اور غیر مجتہد علماء کیلئے فقہاء مجتہدین کی طرف رجوع کرنے اور ان کی تقلید سے چارہ نہیں اور یہ آئمہ کی حیثیت وسائل اور وسائط کی ہے اور مذاہب کی پیروی ایک علمی ضرورت اور فطری امر ہے، چنانچہ ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں :-

"اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت اور جس کو اللہ اور اس کے رسولؐ نے حلال کیا اس کو حلال سمجھنا اور جس کو اللہ اور اس کے رسولؐ نے حرام کیا اس کو حرام سمجھنا اور جس کو اللہ اور اس کے رسولؐ نے واجب قرار دیا اس کے ساتھ واجب کا سا معاملہ کرنا تمام انس و جن پر واجب ہے اور ہر شخص پر ہر حال میں سراً و علانیۃً فرض ہے لیکن چونکہ بہت سے احکام ایسے ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے اس لئے لوگوں

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۲

[2] ۔۔۔

نے اسباب ہیں ان لوگوں کی طرف رجوع کیا جو ان کو ان کی تعلیم دیں اس لئے کہ وہ رسول کی تعلیم سے زیادہ واقف ہیں وہاں کی منشا مراد سے زیادہ باخبر ہیں آئمہ مسلمین کی جن کی مسلمانوں نے پیروی کی ہے حیثیت وہی ہے جو وسائل اور راستوں کی اور ان رہنماؤں کی ہے جو لوگوں کو رسول اللہ تک پہنچاتے ہیں اس کے کلام کی تبلیغ کرتے ہیں اور اپنے اپنے اجتہاد و استطاعت کے مطابق آپ کی مراد سمجھاتے ہیں اللہ تعالیٰ ایک عالم کو ایسا علم و فہم عطا فرماتا ہے جو دوسرے عالم کو حاصل نہیں اس دوسرے عالم کے پاس کسی دوسرے مسئلہ میں ایسا علم ہوتا ہے جو پہلے عالم کے پاس نہیں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے "وداود وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم وکنا لحکمھم شاھدین ففھمنا ھا سلیمان وکلا اتینا حکما وعلما"

دیکھو داؤد و سلیمان دونوں خدا کے جلیل القدر پیغمبر تھے دونوں نے ایک مقدمہ میں فیصلہ کیا اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ایک (حضرت سلیمان) کو اس مقدمہ میں خصوصی فہم عطا فرمائی لیکن دونوں کی تعریف فرمائی علما بھی انبیائے کرام کے وارث ہیں علما کا اجتہاد احکام کے بارے میں ایسا ہی ہے جیسے مختلف لوگ (اندھیرے یا کسی نامعلوم جگہ پر) (دلائل) و قرائن سے کعبہ کی سمت متعین کریں اگر چار آدمی ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے گروہ کے ساتھ ایک سمت کی طرف نماز پڑھتا ہے اور ہر ایک یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ صحیح سمت یہ ہے جس طرف وہ نماز پڑھ رہا ہے تو چاروں کی نماز صحیح ہے اگرچہ جس نے کعبہ کی طرف نماز پڑھی ہے وہ ایک ہی ہوگا اور یہی وہ اجتہاد کرنے والا ہوگا جس کو دہرا اجر ملے گا جیسا کہ صحیح حدیث میں آیا ہے "اذا اجتھد الحاکم فاصاب فلہ اجران وان اجتھد فاخطأ فلہ اجر (جب فیصلہ کرنے والا اجتہاد کرتا ہے اور اجتہاد میں) غلطی واقع ہوتی ہے تو وہ ایک اجر سے محروم نہیں رہتا"[1]

آگے چل کر وہ فرماتے ہیں کہ کسی خاص مذہب یا فقہ پر کسی شخص کا نشو و نما ہونا اور کسی خاص طریقہ کے مطابق عبادات و احکام شریعت کو بجالانا ایک قدرتی امر ہے اور ایسا قدیم زمانہ سے ہوتا چلا آیا ہے لیکن مسلمان کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے کو اصلاً خدا اور رسول کا مطیع و فرمانبردار سمجھے اور اس کے لئے تیار رہے کہ جو کچھ کتاب و سنت سے ثابت ہو جائے گا وہ بلا تردد اس کی پیروی اختیار کرے گا۔

" انسان عام طور پر اپنے والدین یا آقا یا اہل شہر کے دین و مذہب پر چلتا ہے اور بڑھتا ہے جیسے کہ بچہ دین کے بارے میں اپنے والدین سرپرستوں اور معلموں کی پیروی کرتا ہے لیکن ضروری ہے کہ انسان جب بالغ ہو اور ہوش سنبھالے تو اس وقت اللہ اور رسول علیہ السلام کی اطاعت کی پابندی اختیار کرے خواہ وہ پابندی کسی چیز میں ہو اور ان لوگوں میں نہ ہو جن کے متعلق ارشاد خداوندی ہے۔

اذا قیل لھم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ آباءنا (جب ان سے کہا گیا کہ اللہ نے جو کچھ اتارا ہے اس کی پیروی کرو تو انہوں نے صاف جواب دیا کہ نہیں ہم تو اس راستہ پر چلتے رہیں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے) پس جو شخص اللہ و رسول کی اطاعت کے بجائے، بچپن اور اپنے والدین کی عادات یا اپنی قوم کے رسم و رواج کی پابندی کرے گا تو وہ ان ہی اہل جاہلیت میں سے ہوگا جو وعید خداوندی کے مستحق ہیں اس طرح سے جس کے لئے کسی مسئلہ میں وہ صحیح راستہ اور حکم شرعی واضح ہو گیا جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو مبعوث فرمایا ہے پھر اس نے

---

[1] فتاوی شیخ الاسلام ج ۲ ص ۲۰۱ و ۲۰۲

اس کو قبول نہیں کیا اور اپنی عادت کی طرف رجوع کیا تو وہ قابل مذمت اور مستحق عتاب ہے۔" [1]

ایسے عالم کے متعلق جو تحقیق و استدلال کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہ معلوم کر سکتا ہو کہ اس مسئلہ میں راجح قول کس کا ہے وہ تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جو شخص استدلال پر قدرت رکھتا ہو اس کے بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ اس کے لئے تقلید مطلقاً حرام ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت جائز ہے مثلاً وقت میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ براہ راست تحقیق کر سکے اور دلیل سے مسئلہ نکال سکے اور یہی قول زیادہ منصفانہ اور قرین صواب ہے۔" [2]

البتہ جس کو اجتہاد تام پر قدرت حاصل ہو اس کے لئے اس کا فیصلہ ہے کہ اگر کسی جانب اس کو نصوص نظر آئیں اور ان نصوص کا مقابلہ کرنے اور رد کرنے والی کوئی وجہ نہ ہو تو اس کو نصوص کی پیروی لازم ہے۔ فرماتے ہیں:

"البتہ اگر اس کو ایسے اجتہاد تام پر قدرت حاصل ہے کہ اس کو یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ خلاف مسئلہ کی کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے نص کو دفع کیا جا سکے تو اس پر نصوص کی پیروی واجب ہے۔ اگر ایسا نہ کرے گا (اور مخالف نص قیاس یا مسئلہ تقلید پر قائم رہے گا) تو وہ ان یتبعون الا الظن وما تھوی الانفس (وہ گمان اور خواہش نفس کی پیروی کرتے ہیں) کی وعید قرآنی میں آئے گا اور اللہ اور رسول کا بڑا نافرمان اور عاصی کہلائے گا۔" [3]

امام ابن تیمیہ کا عمل اور ان کا فقہی مرتبہ

جہاں تک ان کے عمل کا تعلق ہے انہوں نے بیشتر مسائل میں امام احمد بن حنبل کے مذہب و اصول پر فتویٰ دیا ہے اکثر مسائل میں ان کی رائے اور فتویٰ آئمہ اربعہ یا آئمہ ہدیٰ میں سے کسی نہ کسی امام کے اجتہاد و فتویٰ کے مطابق ہے اور بعض مسائل میں انہوں نے اجتہاد سے کام لیا ہے اور کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کی روشنی میں انہوں نے فتویٰ دیا ہے ان سب صورتوں کا موازنہ کرتے ہوئے ان کے متعلق صحیح یہ ہے کہ وہ مذہب حنبلی کے مجتہد منتسب تھے [4]

امام ابن تیمیہ کا یہ تجدیدی کارنامہ ہے کہ انہوں نے جس طرح کتاب و سنت کو عقاید کا ماخذ بنانے کی پر زور دعوت دی اور خود کامیابی کے ساتھ اس پر عمل کیا اسی طرح کتاب و سنت کو فقہیات و احکام کا ماخذ بنانے اور ان کو حق کا معیار قرار دینے کی طاقتور دعوت دی اور اپنے زمانہ میں اس پر عمل کر کے دکھایا اور فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول پر عمل کا نمونہ پیش کیا ان کی اس دعوت نے ان فقہی دائروں اور امت کے علمی حلقوں میں جن میں عرصہ سے غور و فکر اور احکام و مسائل کے کتاب و سنت سے مقابلہ

---

۱ فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۲ ص ۲۰۲

۲ فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۲ ص ۲۸۴۔

۳ فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۲ ص ۲۸۵

۴ مجتہد منتسب جو فروع و اصول میں مجتہد ہو لیکن اپنے طریق استدلال و طریق استنباط میں کسی امام کے ساتھ متفق ہو اور عام طور پر اس کے دائرہ سے نکلتا ہے

۵ امام ابن تیمیہ کی فقہ کی حیثیت اور ان کی مجتہدانہ درجہ کی تفصیل معلوم کرنے کے لئے ملاحظہ ہو ابن تیمیہ محمد ابو زہرہ ص ۴۵۰ تا ۴۵۲

کرنے کا کام بند ہوگیا تھا اور اجتہاد و استنباط کا سلسلہ عرصہ سے مسدود تھا نئی علمی و فکری حرکت اور براہ راست کتاب و سنت کی طرف رجوع کی تحریک پیدا ہوئی۔ اس طرح سے انہوں نے اس صحیح اسلامی فکر کا احیاء کیا جو قرون اولیٰ میں پائی جاتی تھی اور مسلمانوں کی زندگی کی بنیاد بنتی اور وہ اپنے ان تمام علمی و عملی کارناموں کی بناپر تاریخ اسلام کی ان جیدہ شخصیتوں میں سے ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے اس دین کی تجدید و احیاء کا کام لیا۔ ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم ــــ

O

روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس یمن سے چادریں آئیں آپ نے انہیں مسلمانوں میں تقسیم کر دیا۔ چنانچہ ہر شخص کے حصہ میں ایک چادر آئی۔ دوسرے مسلمانوں کی طرح حضرت عمرؓ کے حصہ میں بھی ایک ہی چادر آئی۔ ایک روز حضرت عمرؓ منبر پر تشریف لائے وہی یمنی چادر زیب جسم تھی آپ نے مسلمانوں کو جہاد کی تلقین کی فوراً ہی حاضرین میں سے ایک مسلمان اٹھا اس نے کہا ”ہم نہ آپ کی بات سنیں گے نہ مانیں گے“

حضرت عمرؓ نے پوچھا ”یہ کس لئے“

وہ بولا۔ کیونکہ تو نے خیانت کی“

حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا ”وہ کیسے“

وہ کہنے لگا۔ ”یمنی چادروں کو جب آپ نے مسلمانوں میں تقسیم کیا تھا تو ہر مسلمان کے حصہ میں ایک چادر آئی تھی اس طرح آپ کو بھی ایک ہی ملی تھی لیکن یہ ایک چادر میں آپ کا لباس نہیں تیار ہوسکتا۔ میں دیکھ رہا ہوں آپ مکمل پیرہن پہنے ہوئے ہیں حالانکہ آپ دراز قد ہیں ایک چادر میں آپ کا پیرہن نہیں تیار ہو سکتا کھلی ہوئی بات ہے اگر آپ نے خیانت نہ کی ہوتی اور اس مال میں سے اپنے حصہ کے تناسب سے زیادہ نہ لیا ہوتا تو آج پیرہن پہنے ہوئے آپ کیسے نظر آتے۔“

یہ سن کر حضرت عمرؓ اپنے صاحبزادے عبداللہ بن عمرؓ کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا۔ ”اے عبداللہ اس شخص کی بات کا تو جواب دے“

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کھڑے ہوئے اور کہا :-

” امیرالمومنین نے جب چادر کو پیرہن کے لئے قطع کیا تو اندازہ ہوا کہ وہ کافی نہیں ہوگی چنانچہ میں نے اپنی چادر انہیں دے دی اور انہوں نے اپنا پیرہن بنالیا“

وہ آدمی گویا ہوا

”اب ہم سنیں گے بھی اور مانیں گے بھی۔“

O

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

مسئلہ اجتہاد

ہندوستان میں اسلامی فکر کے احیاء اور اس کی تدوین میں جو حصہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کا ہے وہ کسی اور کا نہیں۔ آپ نے اجتہاد کے مسئلہ پر بھی متعدد مقامات پر گفتگو کی ہے مگر "عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید" اس موضوع پر آپ کی مستقل تصنیف ہے۔ اب تک اس کتاب کا ترجمہ اردو میں نہیں ہوا ہے، ہم محترم مولانا سیّد حامد علی صاحب کے قلم سے اس کے پہلے دو ابواب کا ترجمہ ہدیہ ناظرین کر رہے ہیں۔ حواشی بھی محترم مترجم ہی کے قلم سے ہیں۔

ایڈیٹر

اجتہاد — جیسا کہ علماء کے بیان سے معلوم ہوتا ہے — نام ہے شریعت کے فروعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے — جن کی بنیادیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس ہیں — معلوم کرنے کے لیے پوری کوشش صرف کر دینے کا۔ حکم معلوم کرنے کی یہ کوشش، خواہ کسی ایسے امر کے سلسلے میں ہو جس کے متعلق علمائے سابق پہلے ہی غور و خوض کر چکے ہوں، یا کسی ایسے معاملے میں جس سے انھوں نے تعرض نہ کیا ہو، اور کوشش کرنے والے کی رائے خواہ علمائے سابق کی آراء سے ہم آہنگ ہو، یا ان سے مختلف، اسی طرح مسائل کی مختلف شکلوں سے واقفیت اور تفصیلی دلائل میں سے احکام کے ماخذ سے آگاہی کسی شخص کی اعانت و رہنمائی سے ہوئی ہو، یا اس کے بغیر، مذکورہ بالا تعریف کی رو سے یہ سب اجتہاد ہی کی مختلف شکلیں ہیں اور ان سب پر اجتہاد کا اطلاق ہوگا۔

اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہے

اس لیے جو شخص اکثر مسائل میں اپنے استاد یا امام کا ہم خیال ہو، مگر ساتھ ہی احکام کی دلیلوں سے آگاہ، ان دلائل پر مطمئن اور اس فن میں صاحب بصیرت ہو، ایسے شخص کو مجتہد نہ سمجھنا خیالِ فاسد ہے، اور اس خیالِ فاسد کی بنیاد پر اس خیال کی تعمیر کہ ان ادوار میں مجتہد کا وجود عنقا ہے — جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے — بنائے فاسد علی الفاسد ہے۔

اجتہاد کی شرائط

اجتہاد کے لیے ناگزیر ہے کہ انسان کتاب و سنت کے کم از کم اتنے حصے کا علم رکھتا ہو جو احکام سے متعلق ہے، اجماعی مسائل سے واقف ہو، قیاس کی شرائط و حدود اور فکر و نظر کے طریقوں سے آگاہ ہو

عربیؔ زبان کا ماہر ہو، ناسخؔ و منسوخ پر اس کی نظر ہو اور راویوںؔ کے حالات سے باخبر ہو۔

فقہ اور کلام کا علم اجتہاد کے لیے ضروری نہیں، لیکن امام غزالیؒ کا ارشاد ہے:۔

"ہمارے زمانے میں اجتہاد کا درجہ فقہ کی مزاولت و ممارست سے حاصل ہوتا ہے، اس زمانے میں درایت و تفقہ کے پیدا ہونے کا یہی راستہ ہے، صحابہؓ کے زمانے میں اس مقصد کے حصول کا یہ طریقہ نہ تھا۔"

مگر میرے خیال میں یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اجتہادِ مطلق منتسب[1] کی تکمیل مجتہدِ مستقل[2] کی آراء کو جانے بغیر نہیں ہوتی۔ اسی طرح مجتہد مستقل کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ اسلاف ـــ صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ ـ کے ان اقوال سے آگاہ ہو جن کا تعلق فقہی امور و معاملات سے ہے۔

اجتہاد کی یہ شرائط، جو ہم نے اوپر بیان کی ہیں تفصیل کے ساتھ کتب اصول میں مذکور ہیں، ہم یہاں صرف امام بغویؒ کی تصریحات نقل کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:۔

"مجتہد وہ ہے جو پانچ علوم کا جامع ہو، علم کتاب اللہ، علم سنتِ رسول اللہ، علمائے سلف کے اقوال و آراء کا علم خواہ کسی مسئلہ میں ان کا اجماع ہو گیا ہو، یا ان کی آراء باہم مختلف ہوں، عربیؔ زبان کا علم، قیاسؔ کا علم ـ اور قیاس نام ہے کتاب و سنت سے کسی حکم کو مستنبط کرنے کے طریقے کا، جب کہ قرآن، حدیث، یا اجماع میں صراحۃً وہ حکم نہ ملے،

کتاب اللہ کے سلسلے میں مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ اسے ناسخ و منسوخ مجمل و مفسر، خاص و عام محکم و متشابہ، کراہت، تحریم، اباحت، استحباب اور وجوب کا علم ہو۔[3]

سنت کے سلسلے میں ان باتوں کے علاوہ یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ صحیح احادیث کون سی ہیں اور ضعیف کون سی، مسند[4] کون سی ہیں اور مرسل[5] کون سی ـ علاوہ ازیں مجتہد کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ کتاب و سنت کی باہمی ترتیب اور ان کا تعلق و ربط کیا ہے، تاکہ اگر کوئی ایسی حدیث اس کے علم میں آئے جو اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے کتاب اللہ سے ہم آہنگ نہ ہو، تو وہ اس کا صحیح مفہوم پا سکے اور اس کی توجیہ کر سکے، کیونکہ سنت، کتاب اللہ کی شرح ہوتی ہے، اس کی ضد یا اس سے مختلف نہیں ہو سکتی۔

---

[1] اجتہاد کی تین قسمیں ہیں، اجتہادِ مطلق ـ اجتہاد فی المذہب ـ اجتہاد فی الفتویٰ، پھر اجتہادِ مطلق کی دو قسمیں ہیں، اجتہادِ مطلق مستقل، اجتہادِ مطلق منتسب ـ ان سب کی تعریف آگے آ رہی ہے ـ

[2] اجتہادِ مطلق مستقل کا حامل ـ

[3] یعنی اسے معلوم ہو کہ کون سی آیت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ، کون سی مجمل ہے اور کس کی اس کی شرح و تفصیل، کون سی آیت اپنے مفہوم میں عام ہے کون سی خاص اور کون سی آیت اپنے مفہوم میں قطعی ہے اور کون سی ایسی نہیں ہے، پھر قرآن میں جن چیزوں سے روکا گیا ہے، آیا وہ مکروہ ہیں یا قطعی ممنوع و حرام اور جن کاموں کے کرنے کے لیے کہا گیا ہے وہ جائز و مباح ہیں یا مستحب و مندوب یا واجب و فرض ـ

[4] مسند اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے راویوں کا سلسلہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک بالاتصال پایا جاتا ہو، بیچ میں کوئی راوی چھوٹا ہوا نہ ہو ـ

[5] مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند میں ان صحابی کا نام مذکور نہ ہو ـ جنھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کی روایت کی تھی،

احادیث میں ایک مجتہد کے لیے صرف ان احادیث کا علم ضروری ہے جن میں احکام مذکور ہیں۔ ان کے ماسوا احادیث کا علم ضروری نہیں۔ مثلاً وہ احادیث جن میں گذشتہ قوموں کے واقعات یا تاریخی حالات کا ذکر ہے، یا وہ احادیث جو موعظت و نصیحت پر مشتمل ہیں۔

عربی زبان کے سلسلے میں یہ ضروری نہیں ہے کہ مجتہد کو عربی کے تمام ہی الفاظ و محاورات پر عبور ہو، ہاں ان الفاظ و محاورات کا علم اُسے لازماً ہونا چاہیئے جن کا استعمال کتاب و سنت میں احکام کے بیان کرنے کے سلسلے میں ہُوا ہے۔ اس ذیل میں، جس قدر بھی کوشش و محنت ہو سکے، کرنی چاہیے، تاکہ اتنی استعداد پیدا ہو جائے کہ وہ کلامِ عرب کے حقیقی مقصد و منشا کو پا سکے اور یہ سمجھ سکے کہ مواقع اور حالات کے مختلف ہونے سے مفہوم پر کیا اثر پڑتا ہے ——— عربی زبان کا علم اس لیے ضروری ہے کہ عربی ہی وہ زبان ہے جس میں اللہ کی شریعت نازل ہوئی ہے اور اللہ و رسول نے اسی زبان میں لوگوں کو مخاطب فرمایا ہے، تو جو شخص اس زبان کا علم نہ رکھتا ہو گا وہ شارع کے منشا کو (کما حقہٗ) نہ جان سکے گا۔

پھر مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ صحابہؓ اور تابعینؒ کے اقوال سے، جو احکام کے سلسلے میں ان سے منقول ہوں، آگاہ ہو۔ نیز فقہائے امت کے فتاویٰ سے بہت بڑی حد تک واقف ہو تاکہ وہ کوئی حکم لگاتے وقت ان کے اقوال کی مخالفت سے بچ سکے اور خرقِ اجماعؓ سے محفوظ رہے،

مجتہد ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان علومِ پنجگانہ کے تمام گوشوں پر انسان کی اس طرح نظر ہو کہ کوئی شے بھی اس کی نگاہ سے چھوٹنے نہ پائے۔ بس اس قدر کافی ہے کہ ان پانچ علوم میں سے ہر علم کا بڑی حد تک حامل ہو، جو شخص یہ وصف رکھتا ہو وہ مجتہد ہے ——— لیکن اگر کوئی شخص ان علوم میں سے کسی ایک علم سے بھی بے بہرہ ہو تو اس کی راہ تقلید ہے، (نہ کہ اجتہاد) اگرچہ وہ ائمہ سلف میں سے کسی امام کے مسلک کا تبحر عالم کیوں نہ ہو۔ ایسے شخص کے لیے جائز نہ ہو گا کہ وہ قضا و افتا کی ذمہ داریاں سنبھالے[۲]

جو شخص ان پانچ علوم کا جامع ہو، خود ساختہ عقائد و بدعات سے دور ہو، تقویٰ و ورع کے زیور سے آراستہ ہو، کبائر سے مجتنب ہو اور صغائر پر جمنے والا نہ ہو، ایسے ہی شخص کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ منصبِ قضا قبول کرے اور شرعی معاملات میں اجتہاد کرے اور فتوے دے۔ اور جو لوگ ان صفات کے جامع نہ ہوں، ان کے لیے ان تمام مسائل میں جو درپیش ہوں (اجتہاد کے بجائے) اس شخص کی تقلید ضروری و واجب ہے جو ان صفات کا جامع ہو[۳]"

---

[۱] یعنی کسی مسئلہ میں ایسی کوئی رائے قائم نہ کرے جس کی تائید میں سلف کا کوئی قول نہ ہو ——— بلاشبہ یہ صورت بہت نازک ہے۔ مگر اس سے اجماع کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اور اس لیے یہ بہر صورت ممنوع ہے، یہ بات سمجھ میں نہیں آئی۔ سلف کا اجماعی مسلک صرف وہ ہے جس پر بلا استثناء سب متفق ہوں، لیکن اس مسلک سے انحراف یہاں زیرِ بحث نہیں ہے، اور جو صورت زیرِ بحث ہے، ہر مجتہد اس کے ارتکاب پر کسی نہ کسی وقت مجبور ہوتا ہے۔

[۲] یہ امام بغویؒ اور شاہ ولی اللہ کی رائے ہے، اس دور کے علماء کے نزدیک تو قاضی و مفتی کے لیے مقلدِ جامد ہونا ضروری ہے۔

[۳] امام بغویؒ کی تصریحات یہاں ختم ہو گئیں۔

مجتہد کی قسمیں

امام رافعیؒ، امام نوویؒ اور دوسرے بے شمار لوگوں نے صراحت کی ہے کہ مجتہدِ مطلق کی ———، جس کی تعریف اوپر گزری ہے ——— دو قسمیں ہیں۔ مستقل اور منتسب ان کے کلام سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مجتہدِ مطلق مستقل میں تین امتیازی وصف ہوتے ہیں جو مجتہدِ مطلق منتسب میں نہیں ہوتے۔

۱ ۔ جن اصولوں پر اس کے اجتہادات کی بنیاد قائم ہو، انھیں اس نے اپنی ذاتی تحقیق اور ردو بدل کے بعد اختیار کیا ہو۔[1]

۲ ۔ ان احکامِ فقہی کی تحقیق کے لیے جن کے بارے میں اس سے قبل اظہارِ خیال کیا جا چکا ہو، آیات، احادیث اور آثارِ صحابہ و تابعین کی اس نے چھان بین کی ہو، متعارض دلائل سے کسی ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح دی ہو، یا اختیار کردہ دلیل کے محتمل پہلوؤں میں سے راجح پہلو کو بیان کیا ہو، اور دلائل میں وہ احکام کے ماخذ سے آگاہ ہو۔ اور ہمارا خیال ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ یہ چیز امام شافعیؒ کے علوم کا دو ثلث ہے۔

۳ ۔ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں اس نے ان مسائل سے بھی بحث کی ہو، جن پر اس سے قبل اظہارِ خیال نہیں کیا گیا تھا ——— جو شخص اپنے استاد یا امام کے اصولوں کو صحیح تسلیم کرے، دلائل کی تلاش اور احکام کے ماخذ معلوم کرنے کے سلسلے میں اس کے مباحث سے اکثر و بیشتر رہنمائی حاصل کرے، مگر فقہی احکام جن دلائل سے ماخوذ ہوں، بصیرت و اطمینانِ قلبی کے ساتھ ان کے علم سے بہرہ ور ہو۔ اور ان دلائل سے وہ استنباطِ مسائل پر بھی قادر ہو۔ عملاً اس نے مسائل کا استنباط کم کیا ہو یا زیادہ ——— ایسا شخص مجتہدِ مطلق منتسب ہے یہ تمام شرطیں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، مجتہدِ مطلق کے لیے ہیں۔ (مجتہد فی المذہب اور مجتہد الفتوے کے لیے نہیں۔) مجتہد فی المذہب ——— جو مجتہدِ مطلق سے کم تر درجے کا ہوتا ہے ——— وہ ہے جو اپنے امام کا، ان تمام مسائل میں جن کے سلسلے میں امام کی تصریحات اس کے سامنے آجائیں، مقلد ہو، ساتھ ہی وہ اپنے امام کے اصول و قواعد اور ان اساسات سے بھی، جن پر اس کا فقہی مسلک قائم ہے، واقف ہو، چنانچہ جب کوئی ایسا مسئلہ اس کے سامنے آجائے جس کے بارے میں اس کے امام کی کوئی تصریح ——— اس کے علم کی حد تک۔ موجود نہ ہو تو وہ اپنے امام کے مسلک کے مطابق اس مسئلہ کے سلسلہ میں اجتہاد اور اس کے اقوال سے اس کے طرزِ استنباط کے تحت فقہی احکام کی تخریج کرے۔

مجتہد الفتوے ——— اور وہ مجتہد فی المذہب سے بھی کم تر درجے کا ہوتا ہے ——— وہ ہے جو اپنے امام کے فقہی مسلک کا متبحر عالم ہو، اور اس مسلک کے مختلف اقوال میں سے ایک قول کو دوسرے قول پر، اور امام کے شاگردوں اور ساتھیوں کی آرا میں سے ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتا ہو ——— باقی جن فروعی مسائل کے لیے شریعت میں کوئی قطعی حکم موجود نہ ہو، ان کے سلسلے میں اجتہاد کرنے اور اجتہاد کے نتیجے میں مختلف آرا رکھنے والے اصحاب میں سے ہر شخص کی رائے صحیح و درست ہوتی ہے، یا ان میں سے کسی ایک ہی کی، علماء کا اس میں اختلاف ہے شیخ ابوالحسن اشعریؒ۔ قاضی ابوبکر باقلانیؒ، امام ابویوسفؒ امام محمد بن الحسنؒ اور قاضی ابن شریحؒ اس امر کے قائل ہیں کہ ہر مجتہد کی رائے صحیح ہوتی ہے اور یہی بات جمہور متکلمین ——— اشاعرہ اور معتزلہ ——— سے منقول ہے۔ امام ابویوسفؒ کی کتاب الخراج کے بعض اشارات سے بھی ——— جو وضاحت میں صراحت کے لگ بھگ ہیں ——— اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ مجتہدین میں سے کسی

---

[1] یعنی اس نے سابق علمائے مجتہدین کے اصولوں کو بعینہٖ اختیار نہ کر لیا ہو، بلکہ ان اصولوں کو جانچا اور پرکھا ہو، ان میں ردو بدل کیا ہو۔ اس کے بعد اس نے اپنے اجتہادات کے لیے کچھ اصول مرتب کئے ہوں۔

ایک ہی کی رائے صحیح ہوتی ہے، ائمہ اربعہؒ کی یہی رائے بیان کی جاتی ہے۔ ابن السمانی نے قواطع میں بیان کیا ہے کہ امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے۔

قاضی بیضاویؒ نے المنہاج میں (اس مسئلے پر روشنی ڈالتے ہوئے) کہا ہے[1]

"اجتہاد کرنے والے دو افراد میں سے ہر دو کی رائیں صحیح ہوتی ہیں۔ (یا ان میں سے کسی ایک ہی کی) اس میں اختلاف ہے۔ اور یہ اختلاف اس امر میں اختلاف کا نتیجہ ہے کہ ہر مسئلے کے لیے ایک متعین حکم موجود ہے جس کی نشان دہی کوئی قطعی یا ظنی دلیل کرتی ہے۔ (یا ایسا نہیں ہے) اور راجح ومختار قول وہ ہے جو امام شافعیؒ سے ثابت ہے کہ ہر معاملے کے سلسلے میں ایک متعین حکم ہے جس کی کوئی دلیل یا نشانی ہوتی ہے، جو اس نشانی کو پا لیتا ہے، وہ اس متعین حکم کو بھی پا لیتا ہے اور جو اس نشانی کو نہیں پاتا اس سے (اس حکم کے معلوم کرنے میں) چوک ہو جاتی ہے البتہ وہ گنہگار نہیں ہوتا کیونکہ اس نے اپنی سی کوشش تو کر ہی ڈالی)

اس بات کی دلیل (کہ ہر پیش آنے والے واقعہ کے لیے ایک متعین حکم موجود ہے) یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے قبل (ان) دلائل کا وجود ہوتا ہے، (جو احکام کی نشان دہی کرتے ہیں) کیونکہ اجتہاد نام ہی ہے دلائل کی تلاش وجستجو کا اور (یہ دلائل جن احکام کی نشان دہی کرتے ہیں) ان کی نشان دہی سے قبل احکام موجود ہوتے ہیں (پس ثابت ہوا کہ اجتہاد سے قبل ہر معاملے کے سلسلے میں ایک متعین حکم موجود ہوتا ہے)

پس اگر (کسی مسئلے میں) دو (مختلف) اجتہادات میں سے ہر ایک کو صحیح مان لیا جائے تو (ماننا پڑے گا کہ ایک ہی مسئلے کے متعلق دو مختلف ومتضاد حکم پہلے ہی سے موجود تھے اور اس سے) اجتماع ضدین لازم آئے گا (جو محال ہے)

اس مسلک کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔

من اصاب فله اجران ومن اخطاء فله اجر واحد — جس نے صحیح حکم پا لیا اس کے لیے دوہرا اجر ہے اور جس سے چوک ہو گئی اس کے لیے ایک اجر۔[2]

اس مسلک پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر ہر مسئلے کے متعلق کوئی متعین حکم موجود ہوتا تو (اجتہادی غلطی کی بنا پر) اس کے خلاف فیصلہ کرنے والا حکم الٰہی کے خلاف فیصلہ کرنے والا قرار پاتا اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد۔

ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون (المائدہ) — اور جو لوگ اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہ فاسق ہیں۔

کے بموجب فاسق ٹھہرتا (حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے) (اس اعتراض کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ اس مجتہد نے جس امر کو اللہ کا حکم خیال کیا، اس کے مطابق حکم دیا، اگرچہ اس سے اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کرنے میں چوک ہو گئی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ اگر سب مجتہدین کو مصیب نہ ٹھہرایا جائے تو کسی شخص کے لیے اپنے اجتہاد کے خلاف

---

[1] واضح رہے کہ قاضی بیضاوی اس بات کے قائل ہیں کہ رائے کسی ایک مجتہد ہی کی صحیح ہوتی ہے اور انھوں نے المنہاج کی مذکورہ عبارت میں اس کے دلائل بیان کیے ہیں جبکہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اس کے برعکس ہے چنانچہ انھوں نے قاضی موصوف کے دلائل نقل کر کے ایک ایک کر کے ان کا جواب دیا ہے۔

[2] اس ارشاد نبوی سے واضح ہوتا ہے کہ کسی ... کی رائے صحیح ہوتی ہے اور وہ دوہرے اجر کا مستحق ہوتا ہے۔ ایک اجر کوشش کا اور ایک صحیح مسلک کے پا لینے کا اور کسی مجتہد کی رائے غلط ہوتی ہے اور اس کو بس کوشش کرنے کا اجر ملتا ہے

اجتہاد کرنے والے شخص کو والی بنانا جائز نہ ہوگا حالانکہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت زیدؓ کو والی مقرر کیا تھا (اس اعتراض کے جواب میں) ہمارا کہنا یہ ہے کہ والی بنانا اس شخص کو جائز نہیں ہے جو برسر باطل ہو، اور معمولی چوک سے غلطی کرنے والا برسر باطل نہیں ہوتا۔"

یہ قاضی بیضاویؒ کی تصریحات تھیں (اب ہم ان تصریحات کے ایک ایک جزء پر اظہارِ خیال کریں گے)

قاضی بیضاویؒ کا یہ فرمانا کہ "ہر مسئلے کے لیے متعین حکم موجود ہے" ہمارے خیال میں امورِ غیب کے بارے میں ایک فیصلہ ہے جو بلا دلیل کے کر دیا گیا ہے[2]۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کے جس قول کا انھوں نے حوالہ دیا ہے اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ ہر معاملے کے سلسلے میں ایک (اجتہادی) فیصلہ ایسا ہوتا ہے جو اصولِ شریعت سے زیادہ موافقت اور اجتہاد کے طریقوں سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔ کچھ اجتہادی دلائل ہوتے ہیں جو اس فیصلے کے لیے کھلی ہوئی نشانی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جو شخص اس نشانی کو پا لیتا ہے وہ اس (مناسب تر) فیصلے تک پہنچ جاتا ہے اور جو شخص اس نشانی کو نہیں پاتا، اس سے چوک ہو جاتی ہے (اور اس موزوں تر فیصلے تک نہیں پہنچ پاتا) البتہ وہ گنہگار نہیں ہوتا[3]۔ ہم نے امام شافعی کے قول کا یہ مطلب اس لیے لیا کہ انھوں نے کتاب الام کے آغاز ہی میں اس کی صراحت کی ہے کہ جب کوئی عالم کسی عالم سے کہے "تم سے غلطی ہو گئی"، تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ تم نے اس موزوں طریقے کو اختیار نہ کیا جو علماء کے شایانِ شان ہے[4]۔ اس امر کو انھوں نے کتاب الام میں تفصیل سے بیان کیا ہے اور اس کی بہت سی مثالیں دی ہیں۔ یا امام شافعیؒ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ کے متعلق خبرِ واحد[5] موجود ہو تو اس مسئلے کے سلسلے میں صحیح رائے اس شخص کی ہوگی جس کی رسائی اس حدیث تک ہو چکی ہوگی۔ اس کے برعکس جس کے علم میں یہ حدیث نہ ہوگی اس سے (صحیح حکم معلوم کرنے میں) چوک ہو جائے گی۔ اور یہ بات بھی کتاب الام میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔

قاضی بیضاویؒ نے (امام شافعی کا مسلک نقل کرتے ہوئے) جو دلیل[6] دی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم

---

[1] اجتہادات میں اختلاف کے باوجود۔

[2] یعنی نہ تو کسی انسان کو یہ معلوم ہے کہ آئندہ کیا کیا معاملات و مسائل پیش آنے والے ہیں اور نہ اس بات کی کوئی دلیل ہے کہ ان .... میں سے ہر ہر معاملے کے لیے ایک متعین حکمِ الٰہی موجود ہے،

[3] یعنی سوال کسی متعین حکم کو پا لینے کا نہیں، بلکہ زیادہ موزوں حکم کو معلوم کر لینے کا ہے۔

[4] یعنی غلطی یہ نہیں ہوئی کہ متعین حکم معلوم نہ ہو سکا جو اس معاملے کے متعلق تھا۔ بلکہ غلطی یہ ہوئی کہ جو فیصلہ شایانِ علم اور موزوں تر تھا وہ نہ ہو سکا۔

[5] وہ حدیث جس کے راوی ایک دو ہوں، حدِ تواتر تک نہ پہنچے ہوں۔

[6] دلیل یہ تھی۔ مجتہد کے اجتہاد سے قبل (ان) دلائل کا وجود ہوتا ہے (جو احکام کی نشان دہی کرتے ہیں) کیونکہ اجتہاد نام ہی ہے دلائل کی تلاش و جستجو کا، اور یہ دلائل جن احکام کی نشان دہی کرتے ہیں ان کی نشان دہی سے قبل یہ احکام موجود ہوتے ہیں (پس ثابت ہوا کہ اجتہاد سے قبل ہر معاملے کے سلسلے میں ایک متعین حکم موجود ہوتا ہے اور صرف اس مجتہد کی رائے صحیح ہو سکتی ہے جو اس متعین حکم کو پا لے، باقی اجتہادات غلط ہوتے ہیں)

پر صرف یہ ذمہ داری ڈالی ہے کہ ہمارا اجتہاد جس طرف ہماری رہنمائی کرے اس پر عمل کریں[۱]۔ پس جس چیز کا اجمالی علم ہمیں حاصل ہوتا ہے (اجتہاد کے ذریعہ) اس کا تفصیلی علم حاصل کرنے کے درپے ہوتے ہیں[۲]۔

قاضی بیضاوی نے فرمایا " اگر دو مختلف اجتہادات کو صحیح مان لیا جائے تو اجتماعِ ضدین لازم آئے گا" ہم کہتے ہیں کہ ان اجتہادات کا معاملہ امورِ کفارہ جیسا ہے کہ ان میں سے ہر ایک واجب بھی ہے اور واجب نہیں بھی ہے[۳]۔

قاضی بیضاوی نے (اپنے مسلک کی تائید میں) ارشادِ نبوی

جو حوالہ دیا ہے، ہمارا انھیں جواب یہ ہے کہ یہ حدیث درحقیقت آپ کے مسلک کی تردید کرتی ہے، نہ کہ تائید۔ کیونکہ جو خطا موجب اجر ہو، وہ معصیت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے (اس حدیث کی رو سے جس میں ایک رائے پر دوہرے اجر کا وعدہ ہے اور ایک رائے پر ایک اجر کا) یہ ناگزیر ہے کہ یہ دو مختلف اجتہادات اللہ کے دو حکم ہوں، جن میں سے ایک حکم دوسرے حکم سے افضل ہو، جیسا کہ عزیمت و رخصت میں ہوتا ہے[۴] ——————— یا پھر اس حدیث کا تعلق (مجتہدین کے اجتہاد کے بجائے) قاضی کے فیصلوں سے ہے کیونکہ واقعات کی دنیا میں مدعی اور مدعا علیہ میں سے کسی ایک ہی کا قول صحیح ہو سکتا ہے[۵]۔

---

[۱] ۔ یعنی شریعت نے ہمیں یہ نہیں بتایا ہے کہ ہر معاملے کے سلسلے میں کوئی متعین حکم موجود ہے، اجتہاد کے ذریعہ اسے معلوم کرو، بلکہ ہمیں اس بات کا مکلف ٹھہرایا ہے کہ ہم اجتہاد کریں اور اجتہاد کے بعد جس نتیجہ تک پہنچیں اس پر عمل کریں، اس لیے ہر اجتہاد حکمِ الٰہی کے مطابق اور صحیح ہے۔

[۲] ۔ یعنی اجتہاد نام ہے اجمال کو تفصیل کا رنگ دینے اور مجمل اصول سے فروعی تفصیلات مرتب کرنے کا۔

[۳] ۔ یعنی کسی مسئلے کے سلسلے میں شریعت کے دو مختلف حکم ہو سکتے ہیں جیسا کہ گناہوں کے کفارے کا معاملہ ہے کفارے میں کئی چیزوں کا ذکر ہوتا ہے جن میں سے ایک کو اختیار کرنا ہوتا ہے ان چیزوں میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کفارے کے ذیل میں اس کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ واجب نہیں ہے کیونکہ متعین طور پر صرف وہی تو واجب نہیں ہے۔

[۴] ۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ جب غلطی کرنے والے مجتہد کو اجر کا مستحق ٹھہرایا گیا تو یہ بات آپ سے آپ ثابت ہو گئی کہ اس نے کسی معصیت کا ارتکاب کیا اور نہ حکمِ الٰہی سے انحراف۔ اس لیے اس کی رائے بھی حکمِ الٰہی قرار پائی اگرچہ یہ حکم کم تر درجے کا ہو اور دوسرے مجتہد کی رسائی جس حکم تک ہوئی ہے وہ اس سے افضل ہو (اور اس لیے وہ دوہرے اجر کا مستحق ہو) اور شریعت میں ایسا بہت ہوتا ہے۔ بہت سے معاملات میں اللہ کے دو مختلف حکم ہوتے ہیں ۔ ایک میں عزیمت کا پہلو ہوتا ہے اور یہ حکم افضل اور زیادہ اجر کا موجب ہوتا ہے اور دوسرا حکم رخصت کی بنا پر ہوتا ہے، یہ حکم کم تر درجہ کا اور کم اجر کا موجب ہوتا ہے،

[۵] اس لیے اگر قاضی نے تحقیق و تفتیش کے بعد اصل صورتِ حال کو پا لیا تو اس کے لیے دوہرا اجر ہے ورنہ ایک اجر۔

اسی طرح قاضی بیضاویؒ کا یہ فرمانا کہ غلطی کرنے والے مجتہد نے جس چیز کو حکم الٰہی خیال کیا اس کے مطابق حکم دیا۔ (اس لیے وہ حکم الٰہی کے خلاف فیصلہ کرنے والا نہیں) در اصل ہمارے مسلک کی صحت کا اقرار ہے[1]

رہا قاضی بیضاویؒ کا یہ ارشاد "کہ اجتہادی غلطی کرنے والا یکسر باطل نہیں ہوتا "(اس لیے اسے والی بنانا جائز ہے) تو اس سے تو (ان کے مسلک کے خلاف) یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اجتہادی غلطی کرنے والا حق کا مخالف نہیں ہے کیونکہ ہر مخالفِ حق یکسر باطل ہوتا ہے، کیونکہ جہاں حق نہ ہو، وہاں باطل کے سوا اور دھرا کیا ہے[2]

حقیقت یہ ہے کہ ائمۂ اربعہ کی طرف جس قول کا انتساب کیا گیا ہے، (کہ ایک ہی مجتہد برسرِ صواب ہوتا ہے) اس کی انھوں نے کہیں صراحت نہیں کی ہے۔ یہ قول ان کی بعض تصریحات سے تخریج کیا ہوا ہے اور بس[3]

علاوہ ازیں اُمت کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن امور کے سلسلے میں کتاب و سنت کے صریح ارشادات یا اجماعِ امت کی رو سے چند راہوں میں سے کسی بھی راہ کے اختیار کرنے کی اجازت ہو، ان میں مختلف اجتہادات رکھنے والے سب ہی مجتہدین برسرِ صواب ہوتے ہیں۔ مثلاً قرآنِ پاک کی سات قراء تیں[4] دعاؤں کے مختلف الفاظ[5] اور سات، نو یا گیارہ رکعتوں کے ساتھ وتر کرنے کا معاملہ[6]۔ اسی طرح جن امور کے سلسلے میں شارع کا منشا یہ معلوم ہوتا ہو کہ چند راہوں میں سے کوئی بھی راہ اختیار کر لی جائے، ان امور کے سلسلے میں بھی مختلف اجتہادات کے صحیح ہونے میں اختلاف نہ کرنا چاہیئے[7]

حقیقت یہ ہے کہ اختلاف کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ اختلاف جس میں حق قطعی طور پر متعین ہوتا ہے، اس حق کی مخالف رائے کی تردید اور خلاف ورزی واجب ہے کیونکہ اس کا باطل ہونا یقینی ہے

---

[1] یعنی ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ حکم الٰہی کے خلاف فیصلہ کرنے والا نہیں ہے ورنہ اسے فاسق کہو،

[2] یعنی اس سے یہ ثابت ہوا کہ کوئی بھی مجتہد حق کے خلاف نہیں جاتا، حق کے دائرے ہی کے اندر رہتا ہے اور یہی بات ہم بھی کہتے ہیں

[3] یعنی لوگوں نے ائمہ کے بعض اقوال سے اس مسلک کو مستنبط کیا اور نکالا ہے ائمہ نے خود یہ نہیں فرمایا ہے کہ ہمارا یہ مسلک ہے۔

[4] قرآن کی سات قراءتوں میں سے کسی بھی قرات کو اختیار کرنے کی اجازت ہے۔

[5] نماز یا دوسری عبادات کی دعاؤں کے سلسلہ میں جو مختلف الفاظ احادیث میں وارد ہیں۔ ان میں سے جن الفاظ کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں۔

[6] نبی صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی نماز تہجد کی نماز کے آخر میں پڑھتے تھے۔ بالعموم دو دو رکعت نماز پڑھتے رہتے، پھر جب ختم کرنے کا ارادہ ہوتا تو آخری دو رکعت کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کرکے اسے وتر بنا لیتے۔ اس طرح وتر سمیت کبھی سات رکعتیں ہوتیں، کبھی نو، اور کبھی گیارہ۔ امت کو بھی اس امر میں اختیار ہے۔

[7] یعنی جن امور میں شارع نے صریح طور پر کوئی حکم نہیں دیا بلکہ امت کے اجتہاد پر چھوڑ دیا ان میں شارع کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مختلف رایوں کی گنجائش رکھنا چاہتا ہے۔ اس لیے ان سب رایوں کو صحیح سمجھنا چاہیئے۔

۲ - وہ اختلاف جس میں حق ظنِ غالب سے متعین ہوتا ہے، اس حق کی مخالف رائے ظنِ غالب کی حد تک باطل ہوتی ہے۔

۳ - وہ اختلاف جس میں مختلف رایوں کے اختیار کرنے کی یقینی طور سے گنجائش ہوتی ہے۔

۴ - وہ اختلاف جس میں یہ گنجائش ظنِ غالب کی حد تک ہوتی ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مسئلہ اس قسم کا ہو جس میں قاضی کے حکم کی خلاف ورزی کی جا سکتی ہو، یعنی اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح اور معروف نص[1] موجود ہو (اور قاضی کا حکم اس کے خلاف ہو) تو جو اجتہاد اس نص کے خلاف ہوگا وہ باطل ہے[2]۔ البتہ مجتہد کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نص سے ناواقف ہونے کی بنا پر اس وقت تک معذور سمجھا جائے گا جب تک کہ اسے نص کا علم ہو جائے اور حجت تمام ہو جائے۔

اگر اجتہاد کا تعلق کسی ایسے واقعہ کے معلوم کرنے سے ہو جو واقع ہو چکنے کے بعد اشتباہ میں پڑ گیا ہو، مثلاً کسی متعین شخص کی زندگی و موت کا مسئلہ تو ظاہر ہے، اس معاملہ میں صحیح و درست بات ایک ہی ہوگی، البتہ غلطی کرنے والا اپنے اجتہاد کی بنا پر معذور سمجھا جائے گا[3]۔

اگر اجتہاد کسی ایسے معاملے سے متعلق ہو، جسے صاحب اجتہاد کی رائے و تحقیق پر چھوڑ دیا گیا ہو اور مختلف اجتہاد کرنے والوں میں سے ہر ایک کی رائے کی بنیاد ذہنوں کو لگتی ہوئی ہو، یعنی ان میں سے کوئی بھی ذہنوں سے اتنی زیادہ دور نہ ہو کہ یہ خیال کیا جا سکے کہ اس رائے کے قائم کرنے والے نے (رائے قائم کرنے میں) کوتاہی کی اور سوسائٹی کے عرف اور لوگوں کی عادات کو ملحوظ نہ رکھا۔ ایسی صورت میں دونوں اجتہاد کرنے والوں کو برسرِ صواب سمجھا جائے گا۔

ایک مثال سے اسے سمجھیے، دو شخص تھے، ان میں سے ہر ایک سے کسی شخص نے کہا "تمہیں جو محتاج ملے اسے میری رقم میں سے ایک درہم دے دو"۔ ان میں سے ہر ایک نے پوچھا "مجھے یہ کیسے معلوم ہو کہ فلاں شخص محتاج ہے"؟ روپیہ والے نے کہا "جب تم میں سے کسی آدمی کو قرائن و آثار سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جائے کہ فلاں شخص محتاج ہے اور اس سلسلے میں وہ اپنی حد تک پوری کوشش کرے پھر اسے اس شخص کے محتاج ہونے پر قلبی انشراح بھی ہو جائے تو وہ اسے ایک درہم دے دے" (یہ ہدایت دے کر اس نے ان دونوں کو رخصت کر دیا) اس کے بعد ان دونوں آدمیوں میں ایک شخص کے سلسلے میں اختلافِ رائے پیدا ہو گیا۔ ان میں سے ایک نے کہا "یہ محتاج ہے" (اور درہم پانے کا مستحق) دوسرے نے کہا "نہیں، یہ محتاج نہیں ہے" (اور اسے درہم نہیں دینا چاہیئے) اور دونوں اشخاص نے جن بنیادوں پر اپنی رائیں تعمیر کی ہیں، وہ ذہنوں سے لگتی ہوئی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنایا جا سکتا ہے ـــــ تو یہ دونوں شخص برسرِ صواب ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحب رقم نے رقم دینے کے معاملے کو صرف اس بات پر موقوف ٹھہرایا تھا کہ دینے والے کی رائے و تحقیق میں کوئی شخص محتاج ہو، اور اس کی رائے و تحقیق یہی تھی کہ وہ شخص محتاج ہے، پھر اس نے (رائے قائم کرنے میں) کوئی کھلی ہوئی کوتاہی بھی نہیں کی تھی ـــــ برخلاف اس کے کہ اگر اس نے یہ درہم کسی بڑے تاجر کو دے دیا، جس کے بہت سے خدمت گزار اور نوکر

---

۱ - نص کے معنی ہیں، واضح اور صریح حکم۔

۲ - یہ پہلی قسم کے اختلاف کی مثال ہوئی جس میں حق قطعی طور پر متعین ہوتا ہے اور جس کے خلاف رائے یقیناً باطل اور واجب الرد ہوتی ہے۔

۳ - یہ اختلاف کی دوسری قسم کی مثال ہے، کیونکہ اس صورت میں مشتبہ ہو جانے کی وجہ سے حق کا تعین ظنِ غالب ہی کی حد تک ہو سکتا ہے۔

جا کر تھے اور اسے محتاج خیال کیا تو اب اشخص (رائے قائم کرنے میں) کوتاہی کرنے والا قرار پائے گا۔ اور جس شبہ کی بنا پر اس نے تاجر کو محتاج سمجھا ہے، اس پر عمل درست نہ ہوگا (کیونکہ یہ بات ذہنوں کو لگتی ہوئی نہیں ہے کہ جس شخص کے اس طرح کے حالات ہوں وہ محتاج ہو) ——

دراصل دو سوال الگ الگ ہیں، ایک تو یہ کہ وہ شخص (جسے درہم دیا گیا) فی الواقع محتاج ہے یا نہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ صحیح بات ایک ہوگی اور دو متضاد چیزیں بہ یک وقت جمع نہ ہوں گی (کہ وہ محتاج ہو بھی اور محتاج نہیں بھی ہو) اور دوسرا سوال یہ ہے کہ جو شخص کسی غیر محتاج کو محتاج تصور کرکے رقم دے دے (بشرطیکہ اس نے رائے قائم کرنے میں اپنی کوشش و دانست بھر کوتاہی نہ کی ہو) وہ حکم کی تعمیل کرنے والا ہے یا نہیں اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ وہ یقیناً تعمیلِ حکم کرنے والا ہے ہاں جس کی رائے حقیقتِ واقعہ سے ہم آہنگ ہو گئے اس کا اجر زیادہ ہے [1]

اور اگر اجتہاد ایسے معاملات میں ہو جن میں چند طریقوں میں سے کسی ایک طریقے کو اختیار کرنے کی اجازت ہے اور سوال ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقے کے اختیار کرنے کا ہو۔ جیسے قرآن پاک کی مختلف قراتیں، دعاؤں کے مختلف کلمات، اور اسی طرح وہ افعال جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی سہولت کے لیے کئی طرح سے انجام دیا ہو اور ہر صورت میں اصل مصلحت و حکمت پوری طرح برقرار رہتی ہو، تو ایسے معاملات میں مختلف اجتہادات کرنے والے برسرِ صواب ہیں۔ [2]

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، بالکل واضح ہے، کسی شخص کے لیے مناسب نہیں کہ اس کے ماننے میں تامل کرے۔

---

[1]۔ یہ تیسرے قسم کے اختلاف کی مثال ہے جس میں ظنِ غالب کی حد تک اختلافِ رائے کی گنجائش ہے، اور یہی حال بیشتر اجتہادی اختلافات کا ہے۔

[2]۔ یہ تیسرے قسم کے اختلاف کی مثال ہے جس میں مختلف راہوں میں سے کسی ایک راہ کے اختیار کرنے کی قطعی طور پر اجازت ہے۔

"اسلام کے قانونِ وراثت میں ہم کو وہ احکام ملتے ہیں جن میں ان سب کے حقوق پوری پوری طرح ادا ہو جاتے ہیں جنہیں فطرت نے ہمارے دلوں سے قریب کر دیا ہے اور جو ہماری محبتوں کے مرکز ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے زیادہ عادلانہ، منصفانہ اور متوازن نظام کا تصور بھی ذہنِ انسانی کے لئے ممکن نہیں۔"

پروفیسر میکناٹن

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

اسلام میں قانون سازی اور اجتہاد

(یہ مقالہ بین الاقوامی کولوکیم میں ۳ جنوری ۱۹۵۸ء کو پڑھا گیا)

اسلام میں قانون سازی کا دائرہ عمل کیا ہے اور اس میں اجتہاد کا مقام کیا ہے، اس کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے دو باتیں واضح طور پر ہماری نگاہ میں رہیں۔

حاکمیت الٰہی

اول یہ کہ اسلام میں حاکمیت خالصۃً اللہ تعالیٰ کی تسلیم کی گئی ہے۔ قرآن عقیدۂ توحید کی جو تشریح کرتا ہے اس کی رُو سے خدائے تعالیٰ وحدہٗ لاشریک صرف مذہبی معنوں میں معبود ہی نہیں ہے بلکہ سیاسی اور قانونی مفہوم کے لحاظ سے حاکم مطاع، امر و نہی کا مختار، اور واضع قانون بھی ہے۔ خدا کی اس قانونی حاکمیت (Legal Sovereignty) کو قرآن اتنی ہی وضاحت اور اتنے ہی زور سے پیش کرتا ہے جس کے ساتھ اس نے خدا کی مذہبی معبودیت کا عقیدہ پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک خدا کی یہ دونوں حیثیتیں اس کی الوہیت کے لازمی تقاضے ہیں جن کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا، اور ان میں سے جس کا بھی انکار کیا جائے وہ لازماً خدا کی الوہیت کا انکار ہے۔ پھر وہ اس شبہ کے لئے بھی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا کہ شاید قانون خداوندی سے مراد قانون فطرت ہو۔ اس کے برعکس وہ اپنی ساری دعوت ہی اس بنیاد پر اٹھاتا ہے کہ انسان کو اپنی اخلاقی اور اجتماعی زندگی میں خدا کے اس قانون شرعی کو تسلیم کرنا چاہیے جو اس نے اپنے انبیاء کے ذریعہ سے بھیجا ہے۔ اسی قانون شرعی کو ماننے، اور اس کے مقابلے میں اپنی خود مختاری سے دست بردار ہو جانے کا نام وہ اسلام (Surrender) رکھتا ہے، اور صاف صاف الفاظ میں انسان کے اس حق کا انکار کرتا ہے کہ جن معاملات کا فیصلہ خدا اور اس کے رسولؐ نے کر دیا ہو ان میں وہ خود اپنی رائے سے کوئی فیصلہ کرے:— وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهٗ أَمْرًا أَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِيْنًا ○ (۳۳: ۳۶)

نبوت محمدیؐ

دوسری بات، جو اسلام میں اتنی ہی بنیادی اہمیت رکھتی ہے جتنی کہ توحید اللہ، یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے آخری نبی ہیں۔ درحقیقت یہی وہ چیز ہے جس کی بدولت توحید اللہ کا عقیدہ مجرد تخیل سے ایک عملی نظام کی شکل اختیار کرتا ہے اور اسی پر اسلام کے پورے نظام زندگی کی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ اس عقیدے کی رو سے اللہ تعالیٰ کے تمام سابق انبیاء کی لائی ہوئی تعلیمات، بہت سے اہم اضافوں کے ساتھ، اس تعلیم میں جمع ہو گئی ہیں جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، اس لئے خدائی ہدایت اور تشریع کا مستند ماخذ اب صرف یہی ایک ہے۔ اور آئندہ کوئی مزید ہدایت اور تشریع آنے والی نہیں ہے جس کی طرف انسان کو رجوع کرنے کی ضرورت ہو۔ یہی محمدی تعلیم وہ بالاتر قانون (Supreme Law) ہے جو حاکم اعلیٰ کی مرضی کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ قانون محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم کو دو شکلوں میں ملتا ہے۔ ایک قرآن جو لفظ بہ لفظ خداوند عالم کے احکام و ہدایت پر مشتمل ہے۔ دوسرے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ یا آپ کی سنت، جو قرآن کے منشاء کی توضیح و تشریح کرتی ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے محض نامہ بر نہیں تھے کہ اس کی کتاب پہنچا دینے کے سوا

ان کا کوئی کام نہ ہوتا۔ وہ اس کے مقرر کئے ہوئے رہنما، حاکم، اور معلم بھی تھے۔ ان کا کام یہ تھا کہ اپنے قول اور عمل سے قانونِ الٰہی کی تشریح کریں۔ اس کا صحیح منشا سمجھائیں۔ اس کے منشا کے مطابق افراد کی تربیت کریں۔ پھر تربیت یافتہ افراد کو ایک منظم جماعت کی شکل دے کر معاشرے کی اصلاح کے لئے جدوجہد کریں۔ پھر اصلاح شدہ معاشرے کو ایک صالح و مصلح ریاست کی صورت میں دے کر یہ دکھا دیں کہ اسلام کے اصولوں پر ایک مکمل تہذیب کا نظام کس طرح قائم ہوتا ہے۔ آنحضرت ﷺ کا یہ پورا کام جو ۲۳ سال کی پیغمبرانہ زندگی میں آپ نے انجام دیا، وہ سنّت ہے جو قرآن کے ساتھ مل کر حاکمِ اعلیٰ کے قانونِ برتر کی تشکیل و تکمیل کرتی ہے، اور اسی قانونِ برتر کا نام اسلامی اصطلاح میں "شریعت" ہے۔

قانون سازی کا دائرہ عمل

بادی النظر میں ایک آدمی ان بنیادی حقیقتوں کو سن کر یہ گمان کر سکتا ہے کہ اس صورت میں تو ایک اسلامی ریاست میں انسانی قانون سازی کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں تو قانون ساز صرف خدا ہے، اور مسلمانوں کا کام اس کے سوا کچھ نہیں کہ بس پیغمبر کے دیئے ہوئے قانونِ خداوندی کی پیروی کریں۔ لیکن امرواقعہ یہ ہے کہ اسلام انسانی قانون سازی کی نفی نہیں کرتا بلکہ اسے خدائی قانون کی بالاتری سے محدود کرتا ہے۔ اس بالاتر قانون کے تحت، اور اس کے قائم کئے ہوئے حدود کے اندر انسانی قانون سازی کا دائرہ عمل کیا ہے۔ اس کو میں یہاں مختصر الفاظ میں بیان کروں گا۔

تعبیرِ احکام

انسانی زندگی کے معاملات میں سے ایک قسم کے معاملات وہ ہیں جن میں قرآن اور سنّت نے کوئی واضح اور قطعی حکم دیا ہے یا کوئی خاص قاعدہ مقرر کر دیا ہے۔ اس طرح کے معاملات میں کوئی فقیہہ، کوئی قاضی، کوئی قانون ساز ادارہ، شریعت کے دیئے ہوئے حکم یا اس کے مقرر کئے ہوئے قاعدے کو نہیں بدل سکتا۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان میں قانون سازی کے لئے کوئی مجال کار ہے ہی نہیں۔ انسانی قانون سازی کا دائرہ عمل ان معاملات میں یہ ہے کہ سب سے پہلے ٹھیک ٹھیک معلوم کیا جائے کہ حکم فی الواقع ہے کیا۔ پھر اس کا منشا اور مفہوم متعین کیا جائے اور یہ تحقیق کیا جائے کہ یہ حکم کن حالات اور واقعات کیلئے ہے۔ پھر عملاً پیش آنے والے مسائل پر ان کے انطباق کی صورتیں اور مجمل احکام کی جزئی تفصیلات طے کی جائیں، اور ان سب امور کے ساتھ یہ بھی مشخص کیا جائے کہ استثنائی حالات و واقعات میں ان احکام و قواعد سے ہٹ کر کام کرنے کی گنجائش کہاں کہاں کس حد تک ہے۔

قیاس

دوسری قسم کے معاملات وہ ہیں جن کے بارے میں شریعت نے کوئی حکم نہیں دیا مگر ان سے ملتے جلتے معاملات کے متعلق وہ ایک حکم دیتی ہے۔ اس دائرے میں قانون سازی کا عمل اس طرح ہوگا کہ احکام کی علتوں کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر ان تمام معاملات میں ان کو جاری کیا جائے گا جن میں وہ علتیں فی الواقع پائی جاتی ہوں، اور ان تمام معاملات کو ان سے مستثنیٰ ٹھیرایا جائے گا جن میں درحقیقت وہ علتیں نہ پائی جاتی ہوں۔

استنباط

ایک اور قسم ان معاملات کی ہے جن میں شریعت نے متعین احکام نہیں بلکہ کچھ جامع اصول دیئے ہیں۔ یا شارع کا یہ منشا ظاہر کیا ہے کہ کیا چیز پسندیدہ ہے جسے فروغ دینا مطلوب ہے اور کیا چیز ناپسندیدہ ہے جسے مٹانا مطلوب ہے۔ ایسے معاملات میں قانون سازی کا کام یہ ہے کہ شریعت کے ان اصولوں کو اور شارع کے اس منشا کو سمجھا جائے، اور عملی مسائل میں ایسے قوانین بنائے جائیں جو ان اصولوں پہ مبنی ہوں اور شارع کے منشا کو پورا کرتے ہوں۔

آزادانہ قانون سازی کا دائرہ

ان کے علاوہ ایک بہت بڑی قسم ان معاملات کی ہے جن کے بارے میں شریعت بالکل خاموش ہے۔ نہ براہ راست ان کے متعلق کوئی حکم دیتی ہے اور نہ ان سے ملتے جلتے معاملات ہی کے متعلق

کوئی ہدایت اس میں ملتی ہے کہ ان کو اس پر قیاس کیا جا سکے۔ یہ خاموشی خود اس بات کی دلیل ہے کہ حاکم اعلیٰ ان میں انسان کو خود اپنی رائے سے فیصلہ کرنے کا حق دے رہا ہے۔ اس لئے ان میں آزادانہ قانون سازی کی جگہ کی ہے۔ مگر یہ قانون سازی ایسی ہونی چاہئیے جو اسلام کی روح اور اس کے اصول عامہ سے مطابقت رکھتی ہے۔ جس کا مزاج اسلام کے مجموعی مزاج سے مختلف نہ ہو۔ جو اسلامی زندگی کے نظام میں ٹھیک ٹھیک نصب ہو سکتی ہو۔

اجتہاد قانون سازی کا یہ سارا عمل، جو اسلام کے قانونی نظام کو متحرک بناتا اور زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ اس کو نشو ونما دیتا چلا جاتا ہے۔ ایک خاص علمی تحقیق اور غور و کاوش ہی کے ذریعہ سے انجام پا سکتا ہے۔ اور اسی کا نام اسلامی اصطلاح میں اجتہاد ہے۔ اس کے لفظی معنی تو ہیں: "کسی کام کی انجام دہی میں انتہائی کوشش کرنا"۔ مگر اصطلاحاً اس سے مراد ہے: "یہ معلوم کرنے کی انتہائی کوشش کہ ایک مسئلہ زیر بحث میں اسلام کا حکم یا اس کا منشا کیا ہے"۔ بعض لوگ غلطی سے اجتہاد کو بالکل آزادانہ استعمال رائے کے معنی میں لے لیتے ہیں۔ لیکن کوئی ایسا شخص جو اسلامی قانون کی نوعیت سے واقف ہو۔ اس غلط فہمی میں نہیں پڑ سکتا کہ اس طرح کے ایک قانونی نظام میں کسی آزاد اجتہاد کی بھی کوئی گنجائش ہو سکتی ہے۔ یہاں تو اصل قانون قرآن و سنت ہے۔ انسان جو قانون سازی کر سکتے ہیں وہ لازماً یا تو اس اصل قانون سے ماخوذ ہونی چاہئیے، یا پھر ان حدود کے اندر ہونی چاہئیے جن میں وہ استعمال رائے کی آزادی دیتا ہے۔ اس سے بے نیاز ہو کر جو اجتہاد کیا جائے وہ نہ اسلامی اجتہاد ہے اور نہ اسلام کے قانونی نظام میں اس کے لئے کوئی جگہ ہے۔

اجتہاد کیلئے ضروری اوصاف اجتہاد کا مقصد چونکہ خدائی قانون کو انسانی قانون سے بدلنا نہیں بلکہ اس کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا اور اس کی رہنمائی میں اسلام کے قانونی نظام کو زمانے کی رفتار کے ساتھ ساتھ متحرک کرنا ہے اس لئے کوئی صحت مندانہ اجتہاد اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ ہمارے قانون سازوں میں حسب ذیل اوصاف موجود ہوں:۔

۱۔ شریعت الٰہی پر ایمان، اس کے برحق ہونے کا یقین، اس کے اتباع کا مخلصانہ ارادہ، اس سے آزاد ہونے کی خواہش کا معدوم ہونا، اور مقاصد، اصول اور اقدار کسی دوسرے ماخذ سے لینے کے بجائے صرف خدا کی شریعت سے لینا۔

۲:۔ عربی زبان اور اس کے قواعد اور ادب سے اچھی واقفیت، کیونکہ قرآن اسی زبان میں نازل ہوا ہے اور سنت کو معلوم کرنے کے ذرائع بھی اسی زبان میں ہیں۔

۳:۔ قرآن اور سنت کا ایسا علم جس سے آدمی نہ صرف جزوی احکام اور ان کے مواقع سے واقف ہو، بلکہ شریعت کے کلیات اور اس کے مقاصد کو بھی اچھی طرح سمجھ لے اس کو ایک طرف یہ معلوم ہونا چاہئیے کہ انسانی زندگی کی اصلاح کے لئے شریعت کی مجموعی اسکیم کیا ہے اور دوسری طرف یہ جاننا چاہئیے کہ اس مجموعی اسکیم میں زندگی کے ہر شعبے کا کیا مقام ہے۔ شریعت اس کی تشکیل کن خطوط پر کرنا چاہتی ہے، اور اس تشکیل میں اس کے پیش نظر کیا مصالح ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اجتہاد کے لئے قرآن و سنت کا وہ علم درکار ہے جو مغز شریعت تک پہنچا ہو۔

۴:۔ پچھلے مجتہدین امت کے کام سے واقفیت، جس کی ضرورت صرف اجتہاد کی تربیت ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ قانونی ارتقاء کے تسلسل (Continuity) کے لئے بھی ہے۔ اجتہاد کا مقصد بہرحال یہ نہیں ہے، اور نہ ہونا چاہئیے کہ ہر نسل پچھلی نسل کی چھوڑی ہوئی تعمیر کو ڈھا کر یا متروک قرار دے کر نئے سرے سے تعمیر شروع کر دے۔

۵:۔ عملی زندگی کے حالات و مسائل سے واقفیت، کیونکہ انہی پر شریعت کے احکام اور اصول و قواعد کو منطبق کرنا ہے۔

۶:- اسلامی معیار اخلاق کے لحاظ سے عمدہ سیرت و کردار، کیونکہ اس کے بغیر کسی اجتہاد پر لوگوں کا اعتماد نہیں ہو سکتا اور نہ اس قانون کے لئے عوام میں کوئی جذبۂ احترام پیدا ہو سکتا ہے جو غیر صالح لوگوں کے اجتہاد سے بنا ہو۔

ان اوصاف کے بیان سے مقصود یہ نہیں ہے کہ ہر اجتہاد کرنے والے کو پہلے یہ ثبوت پیش کرنا چاہیئے کہ اس میں یہ اوصاف موجود ہیں۔ بلکہ اس سے مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ اجتہاد کے ذریعہ سے اسلامی قانون کا نشوونما اگر صحیح خطوط پر ہو سکتا ہے تو صرف اسی صورت میں جب کہ قانونی تعلیم و تربیت کا نظام ایسے اوصاف کے اہل علم تیار کرنے لگے۔ اس کے بغیر جو قانون سازی کی جائے گی وہ نہ اسلامی قانون کے نظام میں جذب ہو سکے گی اور نہ مسلم سوسائٹی اس کو ایک خوشگوار غذا کی طرح ہضم کر سکے گی۔

اجتہاد کا صحیح طریقہ

اجتہاد، اور اس کی بنا پر ہونے والی قانون سازی کے مقبول ہونے کا انحصار جس طرح اس بات پر ہے کہ اجتہاد کرنے والوں میں اس کی اہلیت ہو، اسی طرح اس امر پر بھی ہے کہ یہ اجتہاد صحیح طریقہ سے کیا جائے۔ مجتہد خواہ تعبیر احکام کر رہا ہو یا قیاس، استنباط، بہر حال اسے اپنے استدلال کی بنیاد قرآن اور سنت ہی پر رکھنی چاہیئے۔ بلکہ مباحات کے دائرے میں آزادانہ قانون سازی کرتے ہوئے بھی اسے اس بات پر دلیل لانی چاہیئے کہ قرآن و سنت نے واقعی فلاں معاملہ میں کوئی حکم یا قاعدہ مقرر نہیں کیا ہے اور نہ قیاس ہی کے لئے کوئی بنیاد فراہم کی ہے۔ پھر قرآن و سنت سے جو استدلال کیا جائے وہ لازماً ان طریقوں پر ہونا چاہیئے جو اہل علم میں مسلم ہیں۔ قرآن سے استدلال کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ایک آیت کے وہ معنی لئے جائیں جن کے لئے عربی زبان کی لغت، قواعد اور معروف استعمالات میں گنجائش ہو۔ جو قرآن کی عبارت کے سیاق و سباق سے لگتے ہوئے ہوں۔ جو اسی موضوع کے متعلق قرآن کے دوسرے بیانات سے متناقض نہ ہوں، اور جن کی تائید سنت کی قولی اور عملی تشریحات سے بھی ملتی ہو۔ یا کم از کم یہ کہ سنت ان معنوں کے خلاف نہ ہو۔ سنت سے استدلال کرنے میں زبان اور اس کے قواعد اور سیاق و سباق کی رعایت کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ جن روایات سے کسی مسئلہ میں سند لائی جا رہی ہو وہ قواعد علم روایت کے لحاظ سے معتبر ہوں۔ اس موضوع سے متعلق دوسری معتبر روایات کو بھی نگاہ میں رکھا گیا ہو۔ اور کسی ایک روایت سے کوئی ایسا نتیجہ نہ نکال لیا گیا ہو جو مستند ذرائع سے ثابت شدہ سنت کے خلاف پڑتا ہو۔ ان احتیاطوں کو ملحوظ رکھے بغیر من مانی تاویلات سے جو اجتہاد کیا جائے اسے اگر سیاسی قوت کے بل پر قانون کا مرتبہ دے بھی دیا جائے تو نہ مسلمانوں کا اجتماعی ضمیر اس کو قبول کر سکتا ہے اور نہ وہ حقیقتاً اسلامی نظام قانون کا جزبن سکتا ہے۔ جو سیاسی قوت اسے نافذ کرے گی اس کے ہٹتے ہی اس کا قانون بھی ردی کی ٹوکری میں پھینک دیا جائے گا۔

اجتہاد کو قانون کا مرتبہ کیسے حاصل ہوتا ہے

کسی اجتہاد کو قانون کا مرتبہ حاصل ہونے کی متعدد صورتیں اسلامی نظام قانون میں پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ تمام امت کے اہل علم کا اس پر اجماع ہو۔ دوسری یہ کہ کسی شخص یا گروہ کے اجتہاد کو قبول عام حاصل ہو جائے اور لوگ خود بخود اس کی پیروی شروع کر دیں جس طرح مثلاً فقہ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کو مسلمانوں کی بڑی بڑی آبادیوں نے قانون کے طور پر مان لیا۔ تیسری یہ کہ کسی اجتہاد کو کوئی مسلم حکومت اپنا قانون قرار دے لے جیسے مثلاً عثمانی سلطنت نے فقہ حنفی کو اپنا قانون ملکی قرار دیا تھا۔ اور چوتھی کہ ریاست میں ایک ادارہ دستوری حیثیت سے قانون سازی کا مجاز ہو اور وہ اجتہاد سے کوئی قانون بنائے۔ ان صورتوں کے ماسوا جتنے اجتہادات مختلف اہل علم کریں ان کا مرتبہ فتوی سے زیادہ نہیں ہے۔ رہے قاضیوں کے فیصلے، تو وہ ان خاص مقدمات میں تو ضرور قانون کے طور پر نافذ ہوتے ہیں جن میں وہ کسی عدالت نے کئے ہوں، اور انہیں نظائر Precedents کی حیثیت بھی حاصل ہوتی ہے لیکن صحیح معنوں میں وہ قانون نہیں ہوتے حتیٰ کہ خلفائے راشدین کے بھی وہ فیصلے اسلام میں قانون نہیں قرار پاتے جو انھوں نے قاضی کی حیثیت

کئے تھے۔ اسلامی نظام قانون میں قضاۃ کے بنائے ہوئے قانون (Judge Made Law) کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔

ضمیمہ

قانون سازی شوریٰ اور اجماع

ایک صاحب نے مولانا مودودی سے قانون سازی اور اجماع کے مسئلہ پر استفسار کیا تھا۔ مولانا نے اس کا جواب مختصر تفصیل کے ساتھ "ترجمان القرآن" میں دیا تھا۔ موضوع کی مناسبت سے ہم اس سوال و جواب کو بطور ضمیمہ یہاں دے رہے ہیں۔ (ایڈیٹر)

سوال: "اسلام میں قانون سازی کی حقیقت و ماہیت اور اس کے دائرہ عمل کے تعین میں بہت افراط و تفریط سے کام لیا جاتا ہے۔ ایک طرف یہ بات کہی جاتی ہے کہ اسلام میں قانون سازی کی سرے سے گنجائش ہی نہیں ہے۔ قانون اللہ اور اس کے رسول نے بنا دیا ہے، مسلمانوں کا کام اس پر عمل کرنا اور اسے نافذ کرنا ہے۔ دوسری طرف اب کچھ لوگوں کے نزدیک قانون سازی کا دائرہ اتنا وسیع ہو گیا ہے کہ مسلمان حکمرانوں کو اس بات کا بھی حق دے دیا گیا ہے کہ وہ عبادات سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مقرر کردہ تفصیلات تک میں ترمیم و تنسیخ کر سکتے ہیں۔ مثلاً وہ نماز اور روزہ کی عملی شکلوں میں بھی حذف و اضافہ کر سکتے ہیں۔

براہ کرم اس کی وضاحت فرمائیں کہ اسلام میں قانون سازی کے حدود اور اس کی مختلف نوعیتیں کیا کیا ہیں؟ نیز اسے بھی صاف کریں کہ خلفاء کے انفرادی اور شورائی فیصلوں اور ائمہ فقہاء و مجتہدین کی آراء کی قانونی حیثیت کیا ہے۔ اس سلسلے میں اگر شوریٰ اور اجماع کی حقیقت پر بھی کچھ روشنی ڈال دی جائے تو مناسب ہے۔"

جواب: اسلام میں دائرۂ عبادت کے اندر قانون سازی کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔ البتہ عبادات کے علاوہ معاملات کے اس دائرے میں قانون سازی کی گنجائش موجود ہے جس میں کتاب و سنت خاموش ہے۔ اسلام میں قانون سازی کی بنیاد یہ اصول ہے کہ عبادات میں صرف وہی عمل کرو جو بتا دیا گیا ہے اور اپنی طرف سے کوئی نیا طریقہ عبادت ایجاد نہ کرو۔ اور معاملات میں جس چیز کا حکم دیا گیا ہے اس کے پابند رہو۔ جس چیز سے روک دیا گیا ہے اس سے رک جاؤ اور جس چیز کے بارے میں شارع (اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے) سکوت اختیار کیا ہے اس میں تم اپنی صواب دید کے مطابق فیصلہ کرنے کے لئے آزاد ہو۔" امام شاطبی نے اپنی کتاب "الاعتصام" میں اس اصول کو یوں بیان کیا ہے:۔

> عبادات کا حکم عادات کے حکم سے مختلف ہے۔ عادات میں قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں سکوت اختیار کیا گیا ہے اس میں گویا اپنی صواب دید پہ کام کرنے کا اذن دے دیا گیا ہے بخلاف اس کے عبادات میں کوئی ایسی بات استنباط سے نہیں نکالی جا سکتی جس کی اصل شرع میں موجود نہ

نہ ہو۔ کیونکہ عادات کے برعکس عبادات کا سررشتہ حکم صریح اور اذن صریح سے بندھا ہوا ہے اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عادات میں فی الجملہ ہماری عقلیں راہ صواب معلوم کرسکتی ہیں اور عبادات میں ہم خود عقل سے یہ نہیں معلوم کرسکتے کہ اللہ سے تقرب کا راستہ کون سا ہے۔" (جلد دوم صفحہ ۱۱۵)

معاملات میں قانون کے چار شعبے ہیں :-

الف :- تعبیر، یعنی جن معاملات میں شارع نے امر یا نہی کی تصریح کی ہے ان کے بارے میں نص کے معنی یا ان کا منشا متعین کرنا۔

ب :- قیاس، یعنی جن معاملات میں شارع کا کوئی براہ راست حکم نہیں ہے، مگر جن سے ملتے جلتے معاملات میں حکم موجود ہے، ان میں علت حکم مشخص کرکے اس حکم کو اس بنیاد پر جاری کرنا کہ یہاں بھی وہی علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر حکم اس سے مماثل واقعہ میں دیا گیا تھا۔

ج :- استنباط و اجتہاد، یعنی شریعت کے بیان کردہ وسیع اصولوں کو جزدی مسائل و معاملات پر تطبیق کرنا اور نصوص کے اشارات، دلالتوں اور اقتضاآت کو سمجھ کر یہ معلوم کرنا کہ شارع ہمارے زندگی کے معاملات کو کس شکل میں ڈھالتا ہے۔

د :- جن معاملات میں شارع نے کوئی ہدایت نہیں دی ہے ان میں اسلام کے وسیع مقاصد اور مصالح کو ملحوظ رکھ کر ایسے قوانین بنانا جو ضرورت کو بھی پورا کریں اور ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعی نظام کی روح اور اس کے مزاج کے خلاف بھی نہ ہوں۔ اس چیز کو فقہاء نے "مصالح مرسلہ" اور "استحسان" وغیرہ ناموں سے موسوم کیا ہے۔ مصالح مرسلہ کے معنی ہیں :- "وہ عمومی مصلحتیں جن کو ہماری صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے" اور استحسان سے مراد یہ ہے کہ ایک معاملہ میں بظاہر قیاس تو ایک حکم لگاتا ہے، مگر عظیم تر دینی مصلحتیں ایک دوسرے حکم کا تقاضا کرتی ہیں۔ اس لئے پہلے علم کے بجائے دوسرے حکم کو ترجیح دے کر جاری کیا جائے۔

(۳) تعبیر، قیاس، اور استنباط کے لئے تو مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، البتہ مصالح مرسلہ اور استحسان پر ہم کچھ مزید روشنی ڈالیں گے امام شاطبی نے اپنی کتاب "الاعتصام" میں اس موضوع پر ایک مستقل باب لکھا ہے اور اس کی ایسی نفیس تشریح کی ہے جس سے بہتر اصول فقہ کی کسی کتاب میں نظر سے نہیں گذری۔ آپ اس میں وہ مفصل دلائل دے کر یہ ثابت کرتے ہیں کہ مصالح مرسلہ سے مراد قانون سازی کی بالکل کھلی چھوٹ نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے، بلکہ اس کے لئے تین شرطیں لازم ہیں :-

اول یہ کہ جو قانون اس طریقہ پر بنایا جائے وہ مقاصد شریعت کے مطابق ہو نہ کہ ان کے خلاف۔

دوم یہ کہ جب وہ لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے تو عام عقلیں اس کو قبول کریں۔

سوم یہ کہ وہ کسی حقیقی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے، یا کسی حقیقی مشکل کو رفع کرنے کے لئے ہو (الاعتصام جلد دوم صفحہ ۱۱۰ تا ۱۱۴)

پھر وہ استحسان پر بحث کرتے ہوئے یہ بتاتے ہیں کہ اگر بظاہر کسی دلیل کی بناء پر قیاس یہ چاہتا ہو کہ ایک معاملہ میں ایک خاص حکم لگایا جائے مگر فقیہ کی نگاہ میں وہ حکم مصلحت کے خلاف ہو، یا اس سے کوئی ایسا نقصان یا حرج لازم آتا ہو جو اسلامی نقطہ نظر سے رفع کرنے کے لائق ہے، یا وہ عرف کے خلاف ہو۔ تو اسے چھوڑ کر دوسرا مناسب حکم لگا دینا استحسان ہے۔ بہرحال استحسان کیلئے شرط یہ ہے کہ ظاہر قیاس کو چھوڑ کر خلاف قیاس حکم لگانے کے لئے کوئی قوی تر وجہ ہونی چاہیئے جسے معقول دلائل کے ساتھ قابل لحاظ ثابت کیا جاسکے (جلد دوم صفحہ ۱۱۸، ۱۳۹)

(۴) ان چاروں شعبوں کے متعلق کسی مجتہد یا امام کی انفرادی رائے اور تحقیق ایک ماہرانہ رائے اور تحقیق تو ہوسکتی ہے، جس کا وزن رائے دینے والے کی علمی شخصیت کے وزن کے مطابق ہی ہوگا۔ مگر بہرحال وہ "قانون" نہیں بن سکتی۔ قانون کے بنانے کے لئے ضروری ہے کہ مملکت اسلامیہ

ارباب حل وعقد کی شوریٰ ہو اور وہ اپنے اجماع سے یا جمہوری فیصلے (یعنی اکثریت کے فیصلے) سے ایک تعبیر، ایک قیاس، ایک استنباط و اجتہاد یا ایک استحسان و مصلحت مرسلہ کو اختیار کر کے قانون کی شکل دے دیں۔ خلافت راشدہ میں قانون سازی کی یہی شکل تھی۔ اس کی تشریح میں اپنے پمفلٹ "اسلامی دستور کی تدوین" میں کر چکا ہوں، لہٰذا یہاں اس کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ براہ کرم اسے صفحہ ۲۶ سے ۲۸ تک، صفحہ ۳۵ سے ۳۸ تک، صفحہ ۴۰ سے ۵۰ تک، اور صفحہ ۵۴ سے ۵۷ تک ملاحظہ فرما لیا جائے۔ یہاں میں صرف چند مثالیں دینے پر اکتفا کروں گا۔ جن سے اندازہ ہو گا کہ خلافت راشدہ میں قومی و ملی ضرورتیں پیش آنے پر قانون سازی کس طرح ہوتی تھی۔ اور اس دور میں "قانون" اور عدالتی فیصلوں کے درمیان کیا فرق تھا۔

(الف) :۔ شراب کے متعلق قرآن میں صرف حرمت کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے لئے سزا کی کوئی "حد" مقرر نہیں کی گئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس کے لئے کوئی خاص سزا مقرر نہیں کی گئی، بلکہ آپ اس کو جیسی سزا مناسب سمجھتے تھے دے دیتے تھے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ و عمرؓ نے اپنے زمانے میں ۴۰ کوڑوں کی سزا دی لیکن اس کے لئے کوئی باقاعدہ قانون نہیں بنایا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب شراب نوشی کی شکایات زیادہ بڑھیں تو انھوں نے صحابہؓ کی مجلس شوریٰ میں معاملہ پیش کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مختصر تقریر میں تجویز پیش کی کہ اس کے لئے ۸۰ کوڑوں کی سزا مقرر کر دی جائے۔ شوریٰ نے اس سے اتفاق کیا اور آئندہ کے لئے یہی قانون "اجماع" کے تحت بنا دیا گیا (الاعتصام جلد دوم۔ صفحہ ۱۰۱)

ب :۔ خلفائے راشدین کے زمانے میں یہ قانون بھی بنایا گیا کہ کاریگروں کو اگر کوئی چیز بنانے کے لئے دی جائے (مثلاً کپڑا سینے کے لئے یا سونا زیور بنانے کے لئے) اور وہ ضائع ہو جائے، تو انہیں اس کی قیمت کا تاوان دینا ہوگا۔ یہ فیصلہ بھی حضرت علیؓ کی اس تقریر پر ہوا کہ اگرچہ کاریگر کو ایسی صورت میں بظاہر قابل الزام قرار نہیں دیا جا سکتا جبکہ چیز کے ضائع ہونے میں اس کی غفلت کا دخل نہ ہو، لیکن اگر ایسا نہ کیا جائے تو اندیشہ ہے کہ کاریگر لوگوں کی چیزوں کی حفاظت کرنے میں غفلت برتنے لگیں گے۔ اس لئے مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ انہیں ضامن قرار دے دیا جائے۔ چنانچہ یہ فیصلہ بھی اجماع سے ہوا (ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۰۲)

ج :۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس امر کا فیصلہ کیا کہ اگر ایک آدمی کے قتل میں چند آدمیوں نے شرکت کی ہو تو سب سے قصاص لیا جائے۔ امام مالک اور شافعی نے اس فیصلہ کو قبول کیا ہے، مگر اس کو قانون کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا گیا، کیونکہ یہ ایک عدالتی فیصلہ تھا۔ شوریٰ میں اجماع سے یا جمہوری رائے سے قانون نہیں بنایا گیا تھا (ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۰۷)

د :۔ مفقود الخبر کی بیوی اگر عدالت کی اجازت سے نکاح ثانی کر چکی ہو اور پھر اس کا سابق شوہر آ جائے تو آیا وہ پہلے شوہر کو ملے یا دوسرے شوہر کے پاس رہے گی؟ اس مسئلہ میں خلفائے راشدین نے مختلف فیصلے کئے ہیں۔ مگر کسی فیصلے کو بھی "قانون" کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ اس مسئلے کو شوریٰ میں پیش کر کے اجماع سے یا جمہور کی رائے سے کوئی فیصلہ نہ ہوا تھا (ایضاً ج ۲ ص ۱۲۶)

(۲) مذکورہ بالا بحث سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ اسلام میں عدالتی فیصلوں کی وہ حیثیت نہیں ہے جو انگریزی قانون میں ہے انگریزی قانون میں ججوں کے فیصلوں کی نظیریں "قانون" کا درجہ اختیار کر لیتی ہیں مگر اسلام میں اگرچہ ایک جج کا وہ فیصلہ نافذ ضرور ہوگا جو اس نے کسی مقدمے میں نص کی ایک تعبیر اختیار کر کے یا اپنے قیاس و اجتہاد سے کیا ہو لیکن اس کو ایک مستقل "قانون" کی حیثیت حاصل نہ ہوگی۔ بلکہ ایک ہی جج ایک مقدمہ میں ایک فیصلہ دینے کے بعد ہمیشہ کے لئے اپنے اس فیصلہ کا پابند نہیں ہو جاتا۔ اس کے بعد بھی ملتے جلتے دوسرے

مقدمے میں وہ دوسرا فیصلہ دے سکتا ہے اگر اس پر اپنی پچھلی رائے کی غلطی واضح ہو چکی ہو۔

(۵) خلافتِ راشدہ کے بعد جب شوریٰ کا نظام درہم برہم ہو گیا تو ائمہ مجتہدین نے جو فقہ کے مختلف نظام مرتب کئے ان کو نیم قانونی حیثیت اس بنا پر حاصل ہو گئی کہ ایک علاقے کے باشندوں کی عظیم اکثریت نے کسی ایک امام کی فقہ کو قبول کر لیا۔ مثلاً عراق میں امام ابو حنیفہؒ کی فقہ، یا اندلس میں امام مالکؒ کی فقہ، یا مصر میں امام شافعیؒ کی فقہ وغیرہ۔ لیکن اس قبولیت عام نے کہیں بھی کسی فقہ کو صحیح معنوں میں "قانون" نہیں بنا دیا۔ وہ قانون جہاں بھی بنی ہے اس بنا پر بنی ہے کہ ملک کی حکومت نے اسے بطور قانون تسلیم کر لیا۔

اجماع کی تعریف میں علمائے کے اقوال مختلف ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع اس چیز کا نام ہے کہ:۔

"ایک مسئلے میں تمام اہل علم متفق ہوں اور کوئی ایک قول بھی اس کے خلاف نہ پایا جاتا ہو۔" ابن جریر طبری اور ابوبکر رازی کی اصطلاح میں اکثریت کا قول بھی "اجماع" ہے۔ امام احمدؒ جب کسی مسئلے میں یہ کہتے ہیں کہ "ہمارے علم میں اس کے خلاف کوئی قول نہیں ہے" تو اس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ امام موصوف کے نزدیک اس مسئلے میں اجماع ہے۔

یہ امر سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ "اجماع" حجت ہے یعنی نص کی جس تعبیر پر، یا جس قیاس و اجتہاد پر، یا جس قانونِ مصلحت پر اجماع ثابت ہو گیا ہو اس کی پیروی لازم ہے لیکن اختلاف جس امر میں ہے وہ اجماع کا وقوع و ثبوت ہے نہ کہ بجائے خود اجماع کا حجت ہونا۔ جہاں تک کہ خلافتِ راشدہ کے دور کا تعلق ہے۔ چونکہ اس زمانے میں اسلامی نظام جماعت باقاعدہ قائم تھا اور شوریٰ پر نظام چل رہا تھا اس لئے اس وقت کے اجماعی اور جمہوری فیصلے تو معلوم اور معتبر روایات سے ثابت ہیں لیکن بعد کے دور میں جب نظام جماعت درہم برہم اور شوریٰ کا طریقہ ختم ہو گیا تو یہ معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہا کہ کس چیز پر فی الحقیقت اجماع ہے اور کس چیز پر نہیں ہے۔ اسی بنا پر خلافت راشدہ کے دور کا اجماع تو ناقابل انکار مانا جاتا ہے۔ مگر بعد کے دور میں جب کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں مسئلہ پر اجماع ہے تو محققین اس کے اس دعوے کو رد کر دیتے ہیں۔ اس وجہ سے ہمارے نزدیک یہ معلوم کرنے کے لئے کہ کس بات پر اجماع ہے اور کس بات پر نہیں ہے، اسلامی نظام کا قیام ضروری ہے۔

عام طور پر جو یہ مشہور ہے کہ امام شافعیؒ یا امام احمد ابن حنبلؒ سرے سے اجماع کے وجود ہی کے منکر تھے، یہ سب، یا دوسرے ائمہ نے اس کا انکار کیا ہے، یہ سب کچھ اس بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ جب کسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اس پر اجماع ہے۔ درآنحالیکہ اس کا کوئی ثبوت موجود نہ ہوتا، تو یہ لوگ اس کے اس دعوے کو ماننے سے انکار کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "جماع العلم" میں اس مسئلے پر مفصل بحث کر کے یہ بتایا ہے کہ دنیا میں اسلام کے پھیل جانے اور جگہ جگہ اہل علم کے منتشر ہو جانے، اور نظام جماعت کے درہم برہم ہو جانے کے بعد اب کسی جزوی مسئلے کے متعلق یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ اس میں تمام علمائے کے اقوال کیا ہیں؟ اس لئے جزئیات میں اب اجماع کا دعویٰ کرنا غلط ہے البتہ اسلام کے اصولوں اور اس کے ارکان اور بڑے بڑے مسائل کے بارے میں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ان پر اجماع ہے۔ مثلاً یہ کہ نماز کے اوقات پانچ ہیں، یا روزے کے حدود یہ ہیں وغیرہ وغیرہ...... یہی بات کو امام ابن تیمیہؒ یوں بیان کرتے ہیں:۔

"اجماع کے معنی یہ ہیں کہ کسی حکم پر تمام علمائے مسلمین متفق ہو جائیں، اور جب کسی حکم پر تمام امت کا اجماع ثابت ہو جائے تو کسی شخص کو اس سے نکلنے کا حق نہیں رہتا کیونکہ پوری

امت کبھی ضلالت پر متفق نہیں ہوسکتی۔ لیکن بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق بعض لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان میں اجماع ہے حالانکہ درحقیقت وہ نہیں ہوتا۔ بلکہ بسا اوقات دوسرا قول راجح ہوتا ہے۔" (فتاوی ابن تیمیہ ج ا صفحہ ۱۶)

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے اگر کسی مسئلے میں نص شرع کی کسی تعبیر پر، یا کسی قیاس، یا استنباط پر، یا کسی تدبیر مصلحت پر اب بھی اہل حل وعقد کا اجماع، یا ان کی اکثریت کا فیصلہ فی الواقع ہو جائے تو وہ حجت ہوگا اور قانون قرار پائے گا۔ اس طرح کا فیصلہ اگر تمام دنیائے اسلام کے اہل حل وعقد کریں تو وہ تمام دنیائے اسلام کے لئے قانون ہوگا اور کسی ایک اسلامی مملکت کے اہل حل وعقد کریں تو وہ کم از کم اس مملکت کیلئے تو قانون ہونا چاہیئے۔

ابو مطر البصری روایت کرتے ہیں:۔

میں نے حضرت علیؓ کو ایک مرتبہ اس حالت میں دیکھا کہ کچھ کھجور والے آئے ان کے ساتھ ایک جاریہ بھی تھی جو رو رہی تھی۔

حضرت علیؓ نے دریافت فرمایا۔

"یہ جاریہ کیوں رو رہی ہے"؟

کہنے لگی:۔

"میں نے اس سے ایک درہم کی کھجور خریدی لیکن میرے آقا نے واپس کر دی میں اس کے پاس واپس لائی تو یہ واپس لینے سے انکار کرتا ہے۔

حضرت علیؓ نے کہا:۔

"تو اپنی کھجور لے اور درہم واپس کر یہ عورت کنیز ہے خود فیصلہ کی مجاز نہیں"۔

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقا
پروفیسر اسلامی قانون۔ شام یونیورسٹی

اجتہاد اور تجدید قانونِ اسلامی

اجتہاد کے متعلق قدیم اور جدید دو لحاظ سے کلام ہو سکتا ہے۔ یہ ایک قدیم موضوع ہے جس پر ہمارے اسلاف نے نہایت وقت نظر سے بحث کی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ اس کی حقیقت، شرائط اور ضرورت ہی بیان فرمائی ہے بلکہ ان صفات عالیہ کی نشان دہی بھی کی ہے جن کا طبقہ مجتہدین میں بدرجہ کمال پایا جانا ضروری ہے۔ متاخرین کا کہنا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ یہ اور اس قسم کے کئی اور قدیم مباحث ہیں جن پر کلام کیا جا سکتا ہے۔

اجتہاد اس لحاظ سے ایک جدید موضوع بھی ہے کہ اب اس پر نئے انداز فکر سے بحث کرنا اور زمانہ حال کے جدید تقاضوں کی روشنی میں نگاہ ڈالنا ضروری ہو گیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے ابھی تک اس کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے۔

میرے لیے اس مختصر مقالہ میں اجتہاد کے تمام مباحث کا احاطہ مشکل ہے۔ اس لیے میں اس تھوڑے وقت میں زمانہ حال کے جدید تقاضوں کے پیش نظر اجتہاد پر ایک نئے زاویہ سے اس طرح بالاختصار بحث کروں گا کہ اس سے ہمیں آئندہ طریق کار کے لیے زمانہ ماضی سے بھی روشنی حاصل ہو سکے۔

اجتہاد فقہاء کی اصطلاح میں

جیسا کہ اس کی فقہی تعریف سے ظاہر ہے۔ نئے نئے پیش آمدہ مسائل میں شریعت کے تفصیلی دلائل سے شرعی حکم مستنبط کرنے کا نام اجتہاد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں ہر پیش آنے والے مسئلہ کا حکم موجود ہے اور اس میں ایسے کافی دلائل پائے جاتے ہیں جن سے ایک مجتہد کے لیے شرعی حکم معلوم کر لینا آسان ہے۔

علماء کے نزدیک شریعت کے مندرجہ ذیل چار تفصیلی دلائل ہیں :-

۱۔ نصوص قرآن ۔ }
۲۔ نصوص سنت ۔ } اپنے تمام وجوہ دلالت سمیت ۔

۳۔ علماء اسلام کا اجماع خواہ کسی زمانہ میں ہو۔

۴۔ قیاس۔

ان چاروں اصلی دلائل کے ساتھ ساتھ تین اور مآخذ بھی ہیں جو ان کے تابع ہیں اور کتاب و سنت سے ان کے اعتبار کی شہادت ملتی ہے

۱۔ استحسان:۔ یہ استثنائی حکم ثابت کرنے کا وہ طریقہ ہے جس میں بعض وجوہ کے پیشِ نظر قیاسی قواعد کے مقتضا سے ہٹ کر فیصلہ کیا جاتا ہے۔

۲۔ استصلاح یا مصالح مرسلہ:۔ یہ وہ قاعدہ ہے جس کی رو سے ان مسائل میں جن میں مثبت یا منفی نص موجود نہیں ہوتی محض تنظیمی و اصلاحی ضرورت کے تحت شرعی حکم ثابت کیا جاتا ہے۔ اس میں اصولِ قیاس کی مخالفت نہیں ہوتی ہے۔

۳۔ وہ عرف عام جو نصوص شریعت اور اس کے طے شدہ اصولوں سے متصادم نہ ہو۔

ادلۂ شرعیہ کی تعیین اور معنی اجتہاد کی اس تعریف کی روشنی میں اب ہم اسلامی شریعت میں دورِ اجتہاد کا بہ آسانی پتہ چلا سکتے ہیں۔

دورِ اجتہاد

دورِ اجتہاد سے ہماری مراد اس کا وہ وظیفہ ہے جو اس نے فقہ اسلامی کی بنیاد کو استحکام بخشنے اور اس کے احکام کو پیش آمدہ مسائل پر منطبق کرنے میں ادا کیا ہے یا اب کر رہا ہے۔ دورِ اجتہاد کے متعلق بحث کرنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم پہلے شریعت اور فقہ اسلامی میں اس کا محل اور مقام معلوم کریں۔

حق یہ ہے کہ اجتہاد کو شریعت میں روح اور فقہ اسلامی میں سرچشمۂ حیات کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ خیال بالکل بے بنیاد ہے کہ شریعت اجتہاد سے بے نیاز ہو کر اپنا وظیفہ ادا کرے اور ایک ایسی زندہ و جاوید فقہ کو جنم بھی دے جو اپنے اندر بالاستمرار مصالح بشریہ کی تنظیم کی صلاحیت رکھتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں شریعت نے جنم لیا ہے اس میں اجتہاد موجود رہا ہے —— خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بے شمار پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کیا اور آپ کی رہنمائی میں صحابہ کرام نے بھی آپ کی زندگی میں اجتہاد کے ذریعے بہت سے مسائل حل کیے۔

یہاں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا وہ واقعہ ذکر کرنا بے محل نہ ہوگا جس میں آپ نے ان سے اس وقت جب کہ وہ بحیثیت معلم اور جج یمن کی طرف روانہ ہو رہے تھے۔ یہ دریافت فرمایا:۔

اے معاذ! تم اہل یمن کے باہمی تنازعات میں کس طرح فیصلہ کرو گے؟

حضرت معاذ نے کہا: اللہ تعالےٰ کی کتاب کے مطابق۔

حضور نے فرمایا:۔ اگر اللہ تعالےٰ کی کتاب میں نہ ملے؟

معاذ: پھر سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق۔

آپ نے پوچھا اگر سنتِ رسولؐ میں بھی نہ ملے؟

معاذ:۔ پھر میں اپنے اجتہاد سے کام لوں گا اور روحِ شریعت سے قریب تر فیصلہ کرنے کی امکانی کوشش سے دریغ نہیں کروں گا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ کا یہ جواب سن کر بڑے خوش ہوئے اور فرمایا خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسولؐ کے فرستادہ کو پسندیدہ طریقہ کے سمجھنے کی توفیق عطا فرمائی ہے۔

اس بات پر کہ اجتہاد شریعت اسلام کی روحِ رواں اور اس کی فقہ کے لیے سرچشمۂ حیات ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ اجتہاد کو مقصدِ اسلام اور اس کے خصائص کے ساتھ ایسا گہرا تعلق ہے کہ تا قیامت ان سے اس کا **انفصال** ناممکن ہے۔ شریعت میں اجتہاد کا حقیقی مقام معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے مقاصدِ اسلام اور اس کے خصائص پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ اس سے ان کے ساتھ اجتہاد کے

عمیق ارتباط اور گہرے تعلق کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا۔

اسلام کا مقصد اور اس کے خصائص

جیسا کہ کتاب و سنت کے نصوص سے پتہ چلتا ہے، اسلام کا مقصد پوری انسانیت کی اصلاح و فلاح ہے جو اس کے تمام انفرادی اور اجتماعی حالات کو شامل اور اس کے حال اور مستقبل پر حاوی ہو۔ اسلام کے متعلق مسلمان کا یہی عقیدہ ہے۔ اس میں کسی قسم کی کمی بیشی اسلام سے خروج اور اس سے انحراف کے مترادف ہے۔

اسلام کے مقصد سے متفرع ہونے والی مندرجہ ذیل تین خصوصیات ہیں۔

۱۔ **آخریت**:- یعنی آسمانی شریعتوں میں اسلام آخری شریعت ہے اور اس کا رسول (صلے اللہ علیہ وسلم) آخری رسول۔ نہ تو اسلام کو منسوخ کرنے والی کوئی شریعت ہی آئے گی اور نہ کوئی نیا رسول ہی مبعوث ہوگا۔

۲۔ **خلود**:- یعنی اسلامی دعوت مستقبل میں کسی معین عرصہ تک کے لیے وجود میں نہیں آئی ہے کہ اس کے بعد اس کا کام ختم ہو جائے اور انسان کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ اپنی زندگی کی تدابیر خود سوچے کیونکہ اب وہ شریعت اسلام کی اتباع کا مکلف نہیں رہا۔ اور نہ آئندہ اس کے احکام اس پر نافذ ہوں گے۔ بلکہ یہ دائمی ہے

۳۔ **استیعاب**:- یعنی شریعت اسلام میں قانونی نظام کی ہمہ گیری، شرعی احکام اور اس کے قواعد و ضوابط جن سے اسلام میں قانونی نظام ترکیب پاتا ہے ——— تمام پیش آمدہ مسائل اور ممکن الوقوع حوادثات کو محیط ہیں اور اس لائق ہیں کہ ہر زمانہ اور ہر جگہ کی قانونی ضروریات کو پورا کر سکیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت اسلام کے قواعد میں عمومیت اور لچک ہے۔ اصلی اور استثنائی تدبیریں ہیں اور مختلف احوال و ظروف کی رعایت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ علماء اسلام نے کتب فقہ میں مختلف اور مناسب مقامات پر اس امر کی تصریح فرمائی ہے کہ موجودہ اور آئندہ زمانہ میں کوئی ایسا حادثہ وقوع پذیر ہونے والا نہیں ہے جس کے حل کے لیے شریعت اسلامی میں کوئی ایسا حکم نہ ہو جس کی بنیاد کسی نص، قیاس یا اجتہاد پر ہو اور وہ اسلام کے احکام پنجگانہ، ایجاب، استحباب، اباحت، کراہت اور تحریم کے تحت آ سکتا ہو۔

جب اسلام کا مقصد اور اس کی خصوصیات وہ ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں تو ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ اجتہاد اسلامی شریعت کی روح اور اس کی بقا کے لیے سرچشمہ حیات ہے۔ کیونکہ یہ خلاف عقل ہے کہ کوئی شریعت آخری اور ہمیشہ رہنے والی ہو۔ اس کے پاس ہر موضوع، ہر پیش آمدہ مسئلہ اور ہر ممکن الوقوع حادثہ کے لیے احکام ہوں مگر اس میں اجتہاد کا دروازہ بند ہو۔ اور وہ اس میں ہمیشہ کے لیے جاری و ساری نہ ہو۔

علامہ شہرستانی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے:-

> عبادات اور معاملات میں حوادث اس کثرت سے پیش آتے ہیں کہ ان کا شمار ممکن نہیں ہے اور ہم یہ قطعی طور پر جانتے ہیں کہ ہر حادثہ میں نص موجود نہیں ہے اور نہ ایسا ہونا ممکن ہی ہے۔ پس جب نصوص متناہی ہیں اور حوادثات غیر متناہی اور یہ بھی مسلّم ہے کہ متناہی چیز غیر متناہی کو ضبط نہیں کر سکتی اور نہ اس پر حاوی ہو سکتی ہے تو اب روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ گویا کہ قیاس و اجتہاد کا اعتبار ضروری ہے تاکہ ہر حادثہ کے لیے اجتہاد کیا جا سکے۔

مذکورہ بالا وضاحت سے معلوم ہوگیا کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا خصائص شریعت کے سراسر منافی اور اس کی روح کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اسلام اور اہلِ اسلام کو جدید حالات، نئی نئی ضروریات کا سامنا کرنا اور ایسی عملی مشکلات کا مقابلہ کرنا ہے جن کے لیے ایسے مناسب حل کی ضرورت ہے، جو شریعت کی نصوص اور اس کی روح سے ماخوذ ہو۔

اندریں حالات اجتہاد کے بند کرنے کے معنیٰ یہ ہیں کہ فقہ اسلامی پر جمود طاری ہو جائے اور وہ نئے حوادثات اور جدید مشکلات کا شرعی حل پیش کرنے سے عاجز رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اسلام کی خصوصیتِ خلود اور شریعت میں تمام حوادثات کا شافی جواب دینے کی صلاحیت کے سراسر خلاف ہے۔

اجتہاد کے مختلف ادوار

مذکورہ بالا تصریحات کے پیشِ نظر ہم اجتہاد کو دو ادوار پر تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ اجتہاد کا دورِ گزشتہ۔

۲۔ اجتہاد کا دورِ آئندہ۔

لیکن ان دونوں ادوار کے درمیان طبعی طور سے بہت بُعد اور اختلاف ہے۔

اجتہاد کا دورِ گزشتہ اجتہاد نے زمانہ ماضی میں شریعت کی خدمت اور فقہ اسلامی کے قصرِ عظیم کی تعمیر میں بڑی خوبی سے اپنا وظیفہ ادا کیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے جو خلا پیدا ہو گیا تھا اسے باحسن وجوہ پُر کیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پیچھے احکام پر مشتمل قرآن مجید کی جو آیات چھوڑ گئے ہیں۔ ان کا شمار مشکل چند سو تک ہوتا ہے۔ احکام سے متعلق احادیث کا بھی کچھ یہی حال ہے مگر قلت کے باوجود کتاب و سنت کی ان نصوص میں وہ لچک، وسعت، ہمہ گیری، قیاس کی اہلیت اور گرانقدر و بیش قیمت قانونی مبادیات کی تشکیل کا وہ مادہ موجود ہے، جس نے ان کو اپنے اندر ودیعت شدہ قانونی نظریات، حکیمانہ احکام اور دانش مندانہ قواعد و ضوابط کی فراوانی کی وجہ سے اس قابل بنا دیا ہے کہ وہ فقہ و اجتہاد کے محل کی تعمیر کے لیے مستحکم اور پائیدار بنیاد کا کام دیں۔

مثال کے طور پر قرآن حکیم کی یہ آیت:۔ یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان:۔ لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام۔

ملاحظہ فرمائیے:۔

ضرار کے معنیٰ نقصان کے بدلے کسی کا نقصان کرنا ہے۔ اس فرمان میں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کا مال ہلاک کر دیا ہے تو اس کے بدلہ میں اس کا مال نہیں ہلاک کرنا چاہیئے بلکہ اس سے تلف شدہ مال کا معاوضہ وصول کیا جائے۔

پہلی تین صدیوں کے مجتہدین۔ پہلی تین صدیوں میں صحابہ کرام، تابعین عظام، اور اتباع تابعین میں سے نہ صرف جزیرۃ العرب بلکہ جملہ مفتوحہ ممالک میں اس کثرت سے جلیل القدر مجتہد پیدا ہوئے کہ ان کا شمار مشکل ہے۔ نصوص کے سمجھنے، ان سے احکام مستنبط کرنے اور پھر ان کو نئے نئے پیش آمدہ حوادثات پر منطبق کرنے میں ان میں سے ہر ہر مجتہد کا طریقہ جدا جدا اور راہ الگ الگ تھی مگر ہاں۔ ان اصول میں ان کا باہمی ایک دوسرے کے ساتھ کبھی کبھی اتفاق اور اختلاف ہوتا رہتا تھا۔ ان پہلی تین صدیوں میں مجتہدین کی کثرت کے تناسب سے اجتہادی مذاہب بھی کثرت کے ساتھ نمودار ہوئے کیونکہ ہر مجتہد کا

اپنی فقہی آراء اور اپنے ہی اجتہاد سے مرکب و مدون، الگ الگ مذہب تھا یعنی ہر مذہب شرعی قانون کا کامل نمونہ ہوتا تھا۔ اس میں ہر قسم کے مباحث کی تفصیلات مذکور ہوتی تھیں۔

ان میں سے اکثر مذاہب تو اپنے اپنے مجتہد کی وفات کے بعد صفحۂ ہستی سے مٹ گئے اور اپنے پیچھے چند دھندلے سے نقوش چھوڑ گئے جن کی کچھ مثالیں گاہے گاہے کتب اختلاف میں دیکھنے میں آجاتی ہیں۔ بعض مذاہب خوش قسمت نکلے انھیں ایسے تلامذہ میسر آگئے جنھوں نے اسے مذہب کے پیشوا سے سیکھا، کتابوں میں مدون کیا۔ اس کی توسیع و اشاعت میں جانفشانی سے کام لیا اور لوگ بھی اسے قبول کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ چنانچہ اسے حیاتِ دوام حاصل ہو گئی۔ صدیوں تک لوگوں نے اس کی خدمت کی اور اس کی نشر و اشاعت میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔ ایسے خوش نصیب چار مذہب ہیں جنھیں مذاہب اربعہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

پھر چونکہ یہ اجتہادی مذاہب قبولیت عامہ حاصل کر چکے تھے اور ان کی فقہ میں بکثرت کتابیں تصنیف ہو جانے کی وجہ سے انھیں کامل خیال کیا جانے لگا تھا، ادھر جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا عموماً لوگوں کی توجہ علوم شریعت اور علم لغت (جو اجتہاد میں اہلیت اور استعداد پیدا کرنے کے ضامن ہیں) میں تبحر حاصل کرنے سے ہٹ گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اہل اسلام کی اکثریت ان مذاہب سے وابستہ ہو گئی اور ان کی تقلید پر ہی قناعت کر بیٹھی۔ حتیٰ کہ عباسی دور کے عروج کے زمانہ میں عالم اسلام کا کوئی خطہ اور کوئی ملک ایسا نہیں تھا جہاں مذاہب اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب کی سیادت قائم نہ ہوئی ہو۔ اس کے اپنے ہی قاضی اور اپنے ہی مفتی ہوتے تھے جو ہر وقت اس کی ترویج و تحسین میں کوشاں رہتے تھے۔

پھر ان مذاہب کے مقلدین میں سے بڑے بڑے علماء نے بھاری تعداد میں کتابیں لکھیں۔ نئے نئے مسائل مستنبط کئے اور جدید تفریعات اور تخریجات کے ذریعے اپنے اپنے مذہب کو اس قدر وسعت دی کہ اس کے ماننے والے سمجھنے لگے کہ اب کافی مواد جمع ہو گیا ہے نیز مرور ایام کی وجہ سے اجتہاد مطلق میں اہلیت و استعداد کی جنس بھی بڑی حد تک کم یاب ہو گئی تھی۔ اس لیے خطرہ پیدا ہوا کہ مبادا قوم کی اکثریت میں اجتہاد کی حقیقی قابلیت جانچنے کی قوت کمزور پڑ جائے اور اس فضیلت سے کورے شخص کو موقع مل جائے کہ وہ اجتہاد کا جھوٹا دعوےٰ کر کے عوام کو دھوکہ دے اور ان کے دین کو تباہ کر ڈالے۔ چنانچہ اسی مصلحت کے پیش نظر ان مذاہب کے مقلدین نے چوتھی صدی ہجری کے بعد ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کا فتویٰ دے دیا۔

اجتہاد مقید

اجتہاد مطلق کے ختم ہو جانے کے بعد ان مذاہب میں اپنے اپنے مخصوص اصول کے ماتحت "اجتہاد مقید" کی تحریک جاری رہی۔ مختلف مواقع پر ممتاز علماء نے اپنے اپنے مسلک کی پابندی کے ساتھ ساتھ جدید مسائل کے اجتہادی حل پیش کئے جن میں قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ جیسے قواعد سے مدد لی گئی۔ چنانچہ اسی طریقہ کے تحت حنفی مذہب میں پانچویں صدی ہجری میں سودی مشکلات کے حل کے لیے بیع وفا کے احکام وضع کئے گئے ——— اسی طریقہ سے مختلف مذاہب کے متاخرین فقہاء نے بغیر رضامندی قرضخواہوں کے اس مقروض کے جملہ تصرفات ممنوع قرار دیئے جس کے کل مال کو قرض محیط ہے تاکہ وہ قرض خواہوں کے مال وقف، ہبہ اور بیع کی صورت میں خرد برد نہ کر سکے۔ یہ اور اس قسم کے بیسیوں مسائل ہیں جو استحسان وغیرہ قواعد سے حل کئے گئے۔

فقہ کا عجز

جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اجتہادی قابلیتوں میں اضمحلال رونما ہوتا گیا اور ان مذاہب کے اپنے اپنے محدود دائرہ کے اندر جاری رہنے والا اجتہاد مقید بھی کمزور پڑتا گیا۔ حتیٰ کہ وقت آگیا جب کہ فقہ اسلامی جدید تقاضوں کو پورا کرنے سے کلیتہً عاجز آگئی اور نئے نئے مسائل کی تفریع و تخریج کے قابل نہ رہی۔ فقہاء کا کام صرف کتابوں میں مدون شدہ مسائل کو حفظ کرنا اور

طوسطے کی طرح محض رٹتا رہ گیا۔ اس جمود کی حد یہ ہے کہ آج اپنے آپ کو فقیہ اور عالم کہلانے والے فقہ کا مطالعہ کرتے وقت مذہبی احکام اور اجتہادی قیاسات کے دلائل تلاش کرنے سے گھبراتے ہیں اور اسے سخت معیوب خیال کرتے ہیں!

اس مختصر تاریخی جائزہ سے جو آپ کے سامنے پیش کیا گیا ہے ایک نئی دلیل معلوم ہوئی کہ ــــ اجتہاد شریعت کے لیے روح اور اس کی فقہ کے لیے سرچشمۂ حیات ہے۔

سیاسی جمود کا نتیجہ ہے جو عثمانی سلطنت کے آخری زمانہ میں دنیا پرست حکمران سمجھنے لگے کہ فقہ اسلامی زمانہ کے تیزی کے ساتھ بدلتے ہوئے حالات اور جدید عصری تقاضوں کی تکمیل کے لیے ملک کو ضروری قوانین مہیا کرنے سے عاجز ہے اس لیے وہ اجنبی قوانین اپنانے پر مجبور رہے جن کے آتے ہی فقہ اسلام علمی اور عملی دونوں لحاظ سے کتب خانوں میں دفن ہو کر رہ گئی۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس رویہ کے ابتدائی اثرات حافظ ابن قیمؒ ہی کے زمانہ میں ظاہر ہونا شروع ہو گئے تھے۔ کیونکہ انھوں نے اس موضوع پر اپنی کتاب "الطرق الحکمیہ" اور "اعلام الموقعین" میں نہایت نفیس بحث کی ہے۔ اس میں مختلف مذاہب کے مقلدین کا رد کیا ہے۔ اور ان کے اس طرز عمل کی مذمت کی ہے، کہ وہ اپنے جمود پر قائم رہنے کی وجہ سے شریعت کے سدا بہار چشموں کو خشک کرنے کا باعث بنے اور امراء و سلاطین کو موقعہ دیا کہ وہ ضروریات کی تکمیل و تنظیم کے لیے اپنی مرضی کے قوانین جاری کریں کیونکہ اب فقہی احکام میں ان کے لیے کوئی راہنمائی باقی نہیں رہی۔ حالانکہ یہ تنگی شریعت میں نہیں۔ بلکہ ان مذاہب کے تنگ ظرف مقلدین کی عقلوں میں ہے۔

ان تصریحات میں غور کرنے کے بعد ایک عاقل کے لیے یہ باور کرنا کچھ مشکل نہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا شریعت مطہرہ اور اس کی جلیل القدر فقہ کے لیے کتنی بڑی مصیبت کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔

اجتہاد کا دروازہ بند کرنا ممکن نہیں

مگر حقیقت یہ ہے کہ جب تک خصوصیات اسلام اجتہاد کی متقاضی ہیں، دنیا کی کوئی طاقت اس کا دروازہ بند نہیں کر سکتی اور نہ اس پر پہرہ بٹھا سکتی ہے یہی وجہ ہے کہ مذاہب اربعہ کے ارباب تقلید میں سے روشن خیال متاخرین نے اپنی کتابوں میں تصریح کی ہے کہ

"اگر آج بھی کوئی شخص علم کی فراوانی و وسعت کے باعث رتبۂ اجتہاد کو پہنچ جائے اور اس کی تمام شرائط اور اہلیتوں پر پورا اترے تو اس کے لیے مروجہ مذاہب میں سے کسی مذہب کی تقلید جائز نہیں"

لیکن عملی طور پر وہ کسی کے لیے اس مرتبہ پر پہنچنے کو تسلیم نہیں کرتے۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ ــ ان کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ کھلنا ممکن تو ہے مگر چابی نہیں ہے۔

علامہ عزالدین بن عبدالسلام جو ساتویں صدی ہجری کے نامور شافعی فقہاء میں سے ایک ممتاز ہستی کے مالک ہیں، اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کے حق میں علماء کے مختلف اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ

"یہ تمام اقوال بے بنیاد اور باطل ہیں۔ اگر آج بھی کوئی ایسا حادثہ پیش آ جائے جس میں کوئی نص نہ ملے یا اس میں سلف صالحین کے درمیان اختلاف ہو تو اسے لازمی طور پر کتاب و سنت کی نصوص میں اجتہاد کے ذریعہ ہی حل کیا جائے گا۔ اس کی صحت سے صرف وہی شخص انکار کرے گا جو ہذیان کے عارضہ میں مبتلا ہے"

ماضی کا تجزیہ

اجتہاد کے بند کرنے پر نہ سہی، اس کے رک جانے پر منصفانہ حکم لگانے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ماضی کے آئینہ میں اس کا عمیق تجزیہ کریں تاکہ اس کی اصلی حقیقت اور صحیح صحیح پوزیشن نکھر کر سامنے آ جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اجتہاد پر شورائی رنگ غالب تھا۔ حضرت ابوبکر صدیق اور ان کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما نئے نئے پیش آنے والے اہم معاملات میں خواہ ان کا تعلق حقوق سے ہوتا ــــ یا سیاست سے، صحابہ کرام کو جمع کرتے اور ان کے مشورہ سے ان کا شرعی یا سیاسی حل تلاش فرماتے تھے۔ ان کا طرزِ عمل قرآن حکیم کی اس نص کے مطابق تھا جس میں بلا تخصیص ہر معاملہ میں مشورہ کرنے کی ہدایت کی گئی ہے نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے تحت تھا جو آپ نے حضرت علیؓ کے اس سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا کہ

"اگر کوئی ایسا حادثہ پیش آ جائے جس میں کتاب و سنت کی نص موجود نہ ہو تو اہلِ ایمان کس پر عمل کریں" ــــ؟

فرمایا ــــ "علماء کو جمع کر کے ان سے مشورہ لو اور کسی فردِ واحد کی رائے سے فیصلہ نہ کرو"۔

بعد میں رفتہ رفتہ اجتہاد پر انفرادی رنگ غالب آ گیا اور ہر مجتہد اجتہادی امور میں اس لیے اپنی رائے اور اپنی صوابدید پر اعتماد کرنے لگا کہ صحابہ کرام اور بعد کے علماء کا مختلف شہروں اور دور دراز ملکوں میں سکونت اختیار کر لینے کی وجہ سے مشورہ کے لیے جمع ہونا نہایت مشکل تھا۔

ابتدائی صدیوں میں ظہورِ اسلام سے قرب کے باعث لوگوں کے دلوں میں اس کا اثر تازہ تھا نیز تیسری صدی ہجری تک احادیث کو بالمشافہ حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ اکثر لوگ قرآن، حدیث، فقہ اور لغت کی تحصیل میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے اور علوم و فنون کے سیکھنے میں اپنی پوری عمریں کھپا دیتے تھے۔ اس لیے قابلِ اعتماد، لائقِ استناد اور متقی عالم کی شناخت بہت آسان تھی۔

پھر جب رفتہ رفتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ بابرکت سے جسے اسلام کے لیے روشنی کا مینار کہنا چاہیئے، دوری ہو گئی۔ لوگوں میں حقیقی اور مصنوعی عالم کے درمیان تمیز کرنے کا جذبہ سرد پڑ گیا اور ادھر خوفِ خدا اور اجتہادی قابلیت بھی مفقود ہو گئی تو مذاہبِ اربعہ کے اتباع نے چوتھی صدی ہجری میں اس خوف سے کہ مبادا کوئی مفسد بدعات کی ترویج، زہریلے اور ناپاک نظریات کی اشاعت کے لیے اجتہاد کا جھوٹا دعوےٰ کرے اور شریعت حقہ کے مسلمہ قواعد میں رخنہ اندازی کا موجب بنے، اجتہاد کا دروازہ کلیتہً مسدود کر دینے کا فتوےٰ دے دیا اور جو تفریعات اب تک ہو چکی تھیں۔ ان پر قناعت کر لی

اجتہاد کے اس تحقیقی جائزے اور دقیق تجزیہ کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ

> فقہِ اسلام کی تاسیس کے ابتدائی دور میں متقدمین مجتہدین کی بے لوث اور ان تھک مساعی کی وجہ سے انفرادی اجتہاد قوم کے حق میں بڑا سود مند اور موجبِ خیر و برکت ثابت ہوا۔ اس سے شریعت کے باغ کو سرسبز و زرخیز بنانے اور اس سے خاطر خواہ ثمرات حاصل کرنے کے لیے عزائم میں قوت اور ارادوں میں پختگی پیدا ہوئی۔ اساطینِ علم آگے آئے۔ استنباطِ مسائل کے قواعد و ضوابط مرتب کئے، نصوصِ شرعیہ کی روشنی میں فقہِ اسلامی میں قانونی نظریات کی بنیاد رکھی اور قوم کو وہ عظیم فقہی سرمایہ عطا کیا جس میں اصولی نظریات کے ساتھ ساتھ اس کثرت سے فروعی احکام ہیں کہ وہ معلومات سے پُر اور کبھی خشک نہ ہونے والا ایسا چشمہ ہے جس کی نظیر اقوامِ عالم میں ملنا محال ہے۔ اگر پہلی تین صدیوں میں یہ انفرادی اجتہاد کارفرما نہ ہوتا تو یقیناً آج ہمارے لیے یہ عظیم الشان فقہی ثمرات حاصل کرنے ممکن نہ تھے۔

پھر ان مفاسد کی روک تھام کے لیے جو انفرادی اجتہاد جاری رہنے کی صورت میں محسوس کئے جا رہے تھے، حکمت کا تقاضا یہی تھا کہ اس کا دروازہ بند کر دیا جائے۔ لیکن اس کا مطلقاً بند کر دینا کسی طرح قرین قیاس نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ لیا گیا کہ فقہ اسلامی پر جمود طاری ہے۔ وہ ضروریات زمانہ کو پورا کرنے سے عاجز ہے اور اس میں زندگی کے آثار یکسر مفقود ہیں۔ اس لیے اجتہاد میں واقع ہونے والے مزعومہ مفاسد کا علاج اجتہاد کا دروازہ بند کرنے سے نہیں بلکہ اسے افراد کے ہاتھ سے نکال کر جماعت کے ہاتھ میں دینے سے کرنا چاہیئے تھا اور اب بھی یہی وہ طریقہ ہے جس پر آئندہ عمل پیرا ہونا واجب ہے۔

اجتہاد کا دورِ آئندہ

عہد ماضی میں اجتہاد کے متعلق غلطی کا علم ہو جانے کے بعد اب وہ لائحۂ عمل واضح ہو گیا جس پر مستقبل میں اجتہاد کی تاسیس و تعمیر واجب ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ انفرادی اجتہاد زمانہ ماضی کی ایک ضرورت تھی مگر آج وہ ضرر عظیم اور خطرہ جسیم ہے کیونکہ وہ مفاسد جو کل محض اندیشہ تھے جن کے پیش نظر فقہائے مذہب نے چوتھی صدی ہجری میں اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا تھا آج حقیقت ثابتہ بن گئے ہیں۔

آج دین کو فروخت کرنے والے سوداگروں کی کثرت ہے اور وہی حق گو اور صالح علماء کی نسبت زیادہ تیز طرار اور چالاک و چرب زبان ہیں۔ آج جامعہ ازہر کے بعض فیض یافتہ ایسے بھی ہیں جنہوں نے ایسی پر از فریب کتابیں لکھیں اور ایسے تدلیس و تلبیس سے بھرپور فتاوے تصنیف کئے جن کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین نے اسلام کی بنیادیں اکھیڑنے کے لیے دشمنان اسلام کے ہاتھ میں ایسے ہتھیار دے دیئے ہیں جن کے بغیر اس کو نقصان پہنچانے سے سراسر عاجز تھے۔ یہ لوگ یا تو اسلام سے خارج ہیں یا اجتہاد اور حریت فکر کے پردے میں شکار کھیلنے والے خائن اور منافق ہیں اور اسلام کا لبادہ اوڑھ کر بڑے بڑے عظیم الشان اور گراں قدر مفاد حاصل کرتے ہیں اور اللہ تعالےٰ کی لعنت کی ذرا پرواہ نہیں کرتے۔

پس اگر ہم شریعت اور فقہ اسلامی کی روح (اجتہاد) واپس لانا چاہتے ہیں اور اس کا قوم میں جاری رہنا شرعاً واجب سمجھتے ہیں تاکہ وہ زمانہ کی بہت سی مشکلات کے لیے ایسے شرعی حل پیش کر سکے جن میں خیال کی گہرائی اور دلیل کی پختگی ہو۔ جو ہر قسم کے شکوک و شبہات سے منزہ ہوں اور اپنے اندر بیک وقت تقلید پر جامد اور حق کا انکار کرنے والی بیمار عقلوں کی سرکوبی کرنے کی پوری پوری صلاحیت رکھتے ہوں تو اس کا واحد ذریعہ فقط یہ ہے کہ ہم اجتہاد کی نئے سرے سے نئے اسلوب پر تشکیل کریں اور اسے افراد کے ہاتھ سے نکال کر جماعت کے ہاتھ میں دیں۔ اس طرح ہم اسے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہما کے زمانہ کی سی پہلی حالت پر واپس لا سکتے ہیں۔ اس کا عملی طریقہ یہ ہے کہ۔

۱۔ دوسرے علمی اور لغوی اداروں (اکیڈیمی) کی طرح ہم فقہ اسلامی کی بحث و تحقیق (ریسرچ) کے لیے ایک ادارہ قائم کریں جس میں ہر اسلامی ملک کے وہ ممتاز علماء شریک ہوں جو شرعی علوم میں رسوخ و وثوق کے ساتھ ساتھ دورِ حاضر کی نئی روشنی سے بھی بہرہ مند ہوں اور سیرت و کردار اور اصلاح و تقویٰ کے لحاظ سے بہت اونچا مقام رکھتے ہوں۔ اس کے ساتھ ہی جدید علوم و فنون مثلاً قانون، طب، اجتماع اور اقتصادیات میں کامل دسترس رکھنے والے ایسے مسلمان ماہرین کی خدمات بھی حاصل کی جائیں جن کی دیانت و امانت پر پورا پورا اعتماد ہو تاکہ مجتہدین اور فقہاء متعلقہ احکام میں ان کے فنی اور قیمتی مشوروں سے استفادہ کر سکیں۔

اس کام کو تسلی بخش طریقہ پر سرانجام دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس ادارہ کے تمام ارکان ہر قسم کی مصروفیات سے فارغ ہوں۔ انھیں ان کی عظیم الشان خدمات کے صلہ میں گراں قدر مشاہرے دے کر معاشی پریشانیوں سے بے فکر کیا جائے۔ ان کے لیے ضرورت کی ہر کتاب پر مشتمل ایک وسیع کتب خانہ مہیا کیا جائے تاکہ وہ نہایت اطمینان اور پوری دلجمعی کے ساتھ اس موضوع (اجتہاد) کا مطالعہ کریں اور زمانہ کی ہر مشکل اور ہر حادثہ پر جو آئے دن پیش آتے رہتے ہیں، اسلامی احکام منطبق کرنے کے لیے اپنی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار کر دیں۔

۲۔ قیمتی مباحث اور تحقیقی مقالات نشر کرنے کے لیے ادارہ کی زیر نگرانی ایک بلند معیار ماہوار رسالہ — کا اجراء ضروری ہے جیسا کہ اس کے لیے دوسری اقوام کی انسائیکلوپیڈیا کی طرح اپنے ایک علیحدہ دائرۃ المعارف کی تصنیف بھی لازمی ہے۔ نیز اسے مختلف مذاہب کی متداول فقہی کتابوں کی ابجد کی ترتیب پر مبنی فہرست شائع کرنی چاہیے تاکہ تحقیق پسند اصحاب ذوق استفادہ کے لیے ان کی طرف آسانی کے ساتھ رجوع کر سکیں۔ اجتہاد کے متعلق یہ اور اس قسم کے بیسیوں اور مسائل ہیں جو ادارہ کے دائرہ عمل میں شامل ہونے از بس ضروری ہیں۔

۳۔ مگر اس عظیم الشان سکیم کو کامیاب بنانے کے لیے کافی سرمایہ درکار ہے جس کے حصول کی دو ہی صورتیں ہیں۔

۱۔ مسلم اقوام سے چندہ کی صورت میں جمع کیا جائے — مگر موجودہ حالات میں ایسا کرنا محال ہے — کیونکہ عوام میں اس کی اہمیت کا شعور نہیں — اور مہذب اور خوش حال طبقہ اس موضوع میں اپنے لیے دلچسپی کا کوئی سامان نہیں پاتا۔

۲۔ ایک یا متعدد اسلامی حکومتیں اس سکیم کو اپنے ہاتھ میں لے لیں اور اس کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے اپنے بجٹ میں کافی اور وسیع رقم مخصوص کریں۔

اس قسم کا ادارہ قائم کرنے کی تجویز ان دو کانفرنسوں میں منظور ہو چکی تھی جو ۱۹۴۹ء اور ۱۹۵۱ء کو پاکستان کے دارالحکومت کراچی میں منعقد ہوئی تھیں اور مجھے بھی ان میں شرکت کا شرف حاصل ہوا تھا — مگر افسوس کہ یہ خواب ضروری وسائل مہیا نہ ہونے کی وجہ سے شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ کیونکہ اسلامی حکومتیں جو ہر اس میں مال خرچ کرنے کے لحاظ سے بڑی فراخ دست واقع ہوئی ہیں، اگر ان کے نزدیک کوئی ایسی مد ہے جس پر خرچ کرنے کے لیے ان کے خزانوں میں مال نہیں تو وہ صرف — خدمتِ اسلام — کی مد ہے۔

فقد صدق اللہ سبحانہ وتعالیٰ:

(فلولا نفر من کل فرقۃ منھم طائفۃ
لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا
الیھم لعلھم یحذرون)
(قل ھذہ سبیلی ادعوا الی اللہ علی بصیرۃ انا و
من اتبعنی)
(وان ھذا صراطی مستقیما فاتبعوہ ولا تتبعوا السبل
فتفرق بکم عن سبیلہ)

فضیلۃ الاستاذ محمد ابو زہرہ
پروفیسر قاہرہ یونیورسٹی ۔ مصر

اِسلامی قانُون اور اجتہاد

فقہ اسلامی میں اجتہاد یہ ہے کہ فقیہہ دلائل شرعیہ سے عملی احکام مستنبط کرنے کی کوشش کرے اور اس راہ کوشش میں اپنی تمام قوت کو کھپا دے۔ شریعت میں عملی احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو مکلف انسانوں کے افعال سے بحث کرتے ہیں اور جن کو پورا کرنے کا شریعت حقہ ان سے مطالبہ کرتی ہے لہٰذا فقہی اجتہاد میں وہ امور شامل نہ ہوں گے جو عقائد سے متعلق ہوں کیونکہ ایسے امور علم فقہ کے بجائے علم کلام کے دائرے میں داخل ہیں۔

اجتہاد کی ضرورت

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اجتہاد ایک ناگزیر امر تھا کیونکہ شریعت اسلامیہ ایک عموم اور دوام کی حامل ہے اور اس کا انطباق قیامت تک جاری رہے گا۔ اور جس طرح قانون خلقی عام ہیں اسی طرح شریعت میں عمومیت پائی جاتی ہے اور اس کے اصولی اور کلیات اپنی نوعیت کے اعتبار سے محدود اور مخصوص نہیں ہیں۔ شریعت کا اصل دارو مدار نصوص دینیہ پر ہے جو متعین اور متناہی ہیں اس لئے ان حوادث و واقعات کے احکام کے بارے میں بحث کرنے کے لئے اجتہاد ناگزیر ہے جن کی طرف نصوص محض اشارہ کرتی ہیں یا پھر ان نصوص کے احکام پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے واقعات کے بارے میں حکم لگایا جائے اور یا ان پر ایسے عام قواعد کلیہ کا انطباق کیا جائے گا جن کا مجتہدین نے نصوص سے استخراج کیا ہو مثلاً قاعدہ "رفع حرج" اور "المشقۃ تجلب التیسیر" (جہاں غیر معمولی زحمت پیش آ رہی ہو وہاں سہولت کا پہلو ہونا بھی ضروری ہے) نیز "الضرورات تبیح المحظورات" (ناگزیر تکلیف دہ حالات ناجائز کو جائز کر دیتے ہیں)

اجتہاد عہد نبوی میں

فقہی اجتہاد کا آغاز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے ہی ہو گیا تھا۔ صحابہ کرام کو دوران سفر بعض ایسے امور سے سابقہ پیش آتا جن سے متعلق شرعی نصوص کا انہیں علم نہ ہوتا تو وہ اجتہاد کر لیتے اور سفر سے واپسی کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے اجتہاد پیش کرتے۔ آپ یا تو انہیں برقرار رکھتے یا پھر ان پر عدم جواز کا حکم لگاتے۔ ایسا بھی ہوا کہ آپ نے ان امور کے بارے میں صحابہ کرام سے مشورہ کیا جن کے بارے میں وحی خاموش تھی۔ جیسا کہ آپ نے غزوہ بدر کے قیدیوں کے بارے میں مشورہ کیا تھا۔ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ دونوں نے اجتہاد فرمایا۔ آپ نے حضرت ابو بکرؓ کے اجتہاد کو قبول فرما کر اسے نافذ کر دیا لیکن آپ کو اس فیصلہ کے درست نہ ہونے کی اطلاع وحی کے ذریعہ کر دی گئی۔ شریعت اسلامیہ میں مجتہد مخطی پر کوئی گناہ نہیں کیونکہ ایسا کرنے سے ہو سکتا تھا کہ علماء

اجتہا کرنا ہی ترک کر دیں۔

امام شافعی علیہ الرحمتہ نے اپنے رسالہ میں ایک روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جب حاکم اجتہاد سے فیصلہ کرے اور وہ ٹھیک ہو تو اس کے لئے دو اجر ہیں اور اگر وہ غلط کرے تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

اجتہاد عہدِ صحابہ میں

بلاشبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اجتہاد بہت کم ہوا اور جو ہوا وہ بھی اس لئے کہ صحابہ کرام کو اس کی رغبت دلائی جائے اور انہیں اس راہ پہ چلنے کا عادی بنایا جائے تاکہ پیش آمدہ مسائل میں جہاں شرعی نصوص ان کی رہنمائی نہ کریں وہ اجتہاد کر لیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد وحی کا سلسلہ منقطع ہو جانے کی وجہ سے اجتہادِ نبوی کا دروازہ بند ہو گیا اور اس فریضہ کو کبار صحابہ اور فقہاء نے انجام دیا۔ کبار مجتہدین یہ ہیں: عمر، علی، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ ان لوگوں کے فتاویٰ بعد میں آنے والے لوگوں کے لئے اجتہاد کے باب میں سنگِ میل ثابت ہوئے۔ یہ مجتہدین اولین کتاب و سنت کی نص معلوم کرنے کی کوشش کرتے اس میں انہیں کامیابی نہ ہوتی تو اجتہاد فرماتے۔ ان میں اکثر نے قیاس سے بھی اجتہاد کیا اور وہ یہ ہے کہ ایک غیر منصوص امر کو ایک منصوص حکم کے مشابہ قرار دے کر اس کے تحت لایا جائے اور یہ منصوص احکام کی علت و غایت معلوم کرنے سے ہی ہو سکتا ہے جب یہ امر متحقق ہو جاتا ہے کہ کوئی خاص علت غیر منصوص معاملے میں بھی موجود ہے تو اس پر بھی وہی حکم لگایا جاتا تھا۔ ان میں سے علی بن ابی طالبؓ عبداللہ بن مسعودؓ زید بن ثابتؓ ہیں بعض صحابہ امر غیر منصوص میں مصلحت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے بھی اجتہاد فرماتے۔ ان میں سے عمر بن خطابؓ عبداللہ بن عمرؓ اور دوسرے صحابہ کرام ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت عمرؓ سلطنت کے ان سیاسی امور میں مصلحت سے فیصلے صادر فرما دیتے تھے جن کے بارے میں نص خاموش ہوتی لیکن آپ اکثر قضاۃ کو قیاس ہی کے ذریعہ فیصلے صادر کرنے کی ترغیب دلاتے چنانچہ وہ مکتوب جو آپ نے موسیٰ اشعری کو لکھا اس میں لکھتے ہیں۔

"(منصوص و غیر منصوص) معاملات میں مماثلت کو پہچانو اور اس وقت قیاس کرو۔"

ہو سکتا ہے کہ اس سے آپ کا منشاء یہ ہو کہ قضاۃ منصوص کے پابند اور احکام کو ان پر منطبق کرنے کے خوگر ہوں۔ اور قضا کا منصب محض مذاق بن کر نہ رہ جائے امور سلطنت میں آپ نے اکثر فیصلے مصلحت عامہ سے کئے کیونکہ یہی حکم صالح کی غایت ہے۔

عہد صحابہ کے بعد تابعین کا دور آتا ہے۔ ان میں اکثر قیاس سے اجتہاد کیا کرتے تھے اور ان کا قیام عراق میں تھا مثلاً علقمہؒ ابراہیم نخعیؒ امام ابوحنیفہؒ کے استاد حماد بن ابی سلیمانؒ

کچھ وہ بھی تھے جو حضرت عمرؓ کے نقش قدم پر مصلحت سے اجتہاد کرتے تھے اور یہ مدینہ میں قیام پذیر تھے مثلاً سعد بن مسیبؒ۔ آپ کے علاوہ اور بھی بہت سے علماء نے مصلحت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے فتاویٰ دیئے ہیں۔ اس مکتبِ فکر میں امام مالکؒ نمایاں نظر آتے ہیں آپ کے اکثر اجتہادات مصلحت کی بناء پر تھے اگرچہ قیاس کی راہ سے ہٹے ہوئے نہ تھے۔

اجتہاد شیعہ فرقہ میں

بیشتر اس سے کہ ہم تدوینِ مذاہب کے سلسلہ تک پہنچیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایسے فقہی اجتہاد کا بھی تذکرہ کریں جو متوازی خطوط پر چلتا ہے اور اب تک اس سے ملا نہیں اور وہ شیعہ امامیہ کی فقہ ہے شیعہ امامیہ اثنا عشریہ کی اپنے طریق اور طرزِ اجتہاد کی مستقل فقہ ہے جمہور فقہا (جن میں زیدیہ بھی شامل ہیں) ان نصوص کا اعتبار کرتے ہیں۔ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک کی ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اب اجتہاد کی بناء قرآن کریم اور سنت نبویہ ہی ہیں۔ جنہیں وہ وصایا کا نام دیتے ہیں اور انہیں ایسی نصوص خیال کرتے ہیں جو قابلِ اتباع ہیں چنانچہ ان کے نزدیک جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں

کوئی اجتہاد کا مجاز نہ تھا اسی طرح امام کی موجودگی میں کسی کو اجتہاد کا حق نہیں ، ہاں اگر امام ہی کا منشا ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ۔

اسی طرح ان کے اجتہاد کا دارو مدار نصوص اور اقوال ائمہ پر ہوتا تھا ۔ یہاں تک کہ ان کے بارھویں امام تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں ۲۶۰ھ میں وفات پا گئے ۔

امام کے بعد ان کے اجتہاد کا دارو مدار نصوص ائمہ ، قرآن اور اقوال نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتا تھا ۔ لیکن یہ اس وقت جب کہ امام نے نصوص قرآنیہ اور سنت کی تخصیص نہ کی ہو ۔ اگر انہیں قرآن و سنت یا امام کی کوئی نص نہ ملتی تو وہ اجتہاد کرتے اور ان کا یہ اجتہاد عقل پر مبنی ہوتا نہ کہ قیاس پر کیونکہ اس کی وہ نفی کرتے ہیں ۔

اجتہاد کے طریقے

اس تمام بحث سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ اجتہاد کے تین طریقے ہیں ۔

اول مبنی پر مصلحت اور اس پر زیادہ تر حجازی فقہ میں عمل ہوتا تھا ۔ دوم مبنی بر قیاس ، یہ عراق میں رائج تھا ۔

سوم مبنی بر عقل ، اس سے فقہ امامیہ متعلق ہے ۔

مجرد عقلی اجتہاد ، اور دوسرے دونوں طریقوں کے اجتہاد میں فرق یہ ہے کہ عقلی اجتہادات اس بات کے مقتضی نہیں ہوتے کہ نصوص اور ان اجتہادات کے مابین جو مجتہدین کی عقل پر مبنی ہوں کوئی فقہی رابطہ موجود ہو ۔

قیاس میں ضروری ہوتا ہے کہ نص معین پر اعتماد کیا جائے اور مصلحت عادتاً شارع کے مقاصد سے ہم آہنگ ہوتی ہے حقیقتہً نتائج کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا کیونکہ عقل بھی تو مصلحت کے خلاف نہیں ہوتی ۔

تابعین کے زمانہ کے بعد تکوین مذاہب فقہیہ کا دور آیا اور اسی دور میں امامیہ کے ہاں وہ شخصیتیں پیدا ہوئیں جو بہت نمایاں تھیں اور جن کا اثر دیر تک باقی رہا ۔ ان میں امام محمد باقر بن علی زین العابدین رح اور امام ابو عبداللہ جعفر صادق رح ہیں ۔ جن کی طرف فقہ امامی منسوب کی گئی ہے ۔ یہ دونوں امام مالک رح اور امام ابو حنیفہ رح کے ہمعصر ہیں اور امام ابو حنیفہ رح کا ان سے علمی رابطہ بھی ثابت ہے ۔

استنباط کے قواعد جنہیں علم الاصول کہا جاتا ہے اسی دور میں مرتب ہوئے ۔ اب فقہی اجتہاد واقعات کے لئے جزوی احکام کے استخراج میں منحصر نہ رہا بلکہ فقہاء نے قواعد استنباط اور ان کے تعیین میں بھی غور و فکر شروع کر دیا ۔ امام ابو حنیفہ رح اور امام مالک رح کے دور تک کوئی چیز مدون ہو کر سامنے نہ آئی تھی کہ امام شافعی رح کا زمانہ آگیا آپ نے اس امر کی کوشش کی کہ اہل حجاز اور اہل عراق اور ان کی آپس میں آراء کا موازنہ کرنے کے لئے ایسے قواعد مرتب کئے جائیں جن پر ان آراء کے حق اور غیر حق ہونے کو پرکھا جا سکے ۔ چنانچہ اسی غرض کے لئے آپ نے اصول فقہ پر ایک تصنیف " الرسالہ " بھی مرتب فرمائی جو آپ کے مسلک کی اساس ہے

اب اجتہاد صرف جزئیات تک محدود نہ رہا بلکہ اس سے استنباط کے لئے کلی اصول بھی واضح ہونے لگے اور ائمہ اور ان کے تلامذہ اور بعد میں آنے والوں نے قرآن ، سنت اور ان میں بیان کردہ احکام کی علتوں کا باقاعدہ مطالعہ شروع کیا اور ان پر فقہی احکام کی تفریع کرنی شروع کی ہر امام کے مسلک کے فقہی مجموعات تین حصوں میں کئے جا سکتے ہیں ۔

۱- ان فروع کا مجموعہ جن کا اس مذہب میں استنباط کیا گیا ہے
۲- وہ اصول جنہیں اس مذہب میں استنباط کا ذریعہ خیال کیا جاتا ہے۔
۳- وہ جو علل احکام کا مجموعہ ہیں اور جن پر فروع کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

جیسے کم عمری مالی ولایت کے لئے سبب ہے اور معاہدات کا لزوم باہمی رضا پر مبنی ہے اور زوجیت ثبوت نسب کا سبب ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔

مذاہب الگ الگ ہو جانے کے بعد ابھی تیسری صدی کا اختتام نہیں ہوا تھا کہ مذکورہ مذاہب میں سے ہر مذہب جو مدون ہو چکا تھا اس کے تلامذہ پیدا ہو گئے جو اپنی فقہوں کا درس دینے لگے اور تمام اسلامی ممالک میں پھیل کر اپنا اثر نافذ کرنے لگے۔ جب اجتہاد عروج کمال کو پہنچ گیا۔ تو اس کے ماننے والوں میں ایسے لوگ بھی پیدا ہو گئے جو اپنے مسلک اور امام کے بدرجہ غایت اعتقاد اور تعصب میں مبتلا ہو گئے۔ اسی تعصب ہی کا کرشمہ تھا کہ اجتہاد کا دائرہ تنگ سے تنگ ہوتا گیا۔ اجتہاد اصول و فروع دونوں کو شامل تھا لیکن بعد میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ لوگ جو مخصوص مذہب کا درس دیتے تھے اپنے مذہب کے طریقوں اور اصولوں کی مخالفت کرنے پر تیار نہ تھے۔ بلکہ اس کے لئے ان کے اندر تعصب پایا جاتا تھا یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے امام کے مقلد ہو گئے۔ حنفیہ انہی اصولوں کا اتباع کرنے لگے جو فقہ حنفی میں مدون کئے گئے تھے۔ مالکی امام مالک کے اصولوں کی پیروی کرنے لگے اور یہی حال حنابلہ اور شوافع کا تھا البتہ بعض اوقات یہ لوگ فروع میں اپنی راہ خود متعین کرتے اور جزئیات میں اپنے امام کی مخالفت بھی کر جاتے جیسا کہ امام شافعیؒ کے تلامذہ میں سے مزنی ہیں یا محمد بن حسن کے تلامذہ ہیں۔ اور امام مالک کے تلامذہ میں سے عبدالرحمٰن بن قاسم۔ دوسرے مذاہب میں اور اس نوع کے مجتہدین کو مجتہدین منتسبین کہا جاتا ہے۔

آہستہ آہستہ مجتہدین منتسبین کم ہونے لگے یہاں تک کہ پانچویں صدی میں تو ان کا وجود خال خال نظر آتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اجتہاد کا دائرہ محدود ہو گیا اور اکثر لوگوں نے احکام کو انہی قواعد پر تطبیق دینا شروع کیا۔ جو مختلف ائمہ کے شاگردوں نے مستنبط کئے تھے اجتہاد کی اس نوع کا نام تحقیق مناط ہے یعنی کسی حکم کی ایسی علت کی تعیین جس کا استنباط متقدمین کر چکے ہوں۔ جو مجتہدین اس وصف سے متصف تھے انہیں طبقہ مخرجین میں شمار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مذہب کے حسب قواعد ایسی فروع کا استخراج کرتے تھے جن کے حکم کے بارے میں اسی مذہب میں کوئی وضاحت نہیں بیان کی گئی۔

جوں جوں مذاہب زیادہ ہوتے گئے اور ان کا دائرہ وسیع ہوتا گیا اجتہاد بتدریج کم ہونا شروع ہو گیا اپنے اپنے مذاہب کے لئے مسائل کم ہونے لگے اور طبقہ مخرجین کے بعد طبقہ مرجحین پیدا ہو گیا جو اپنے مذہب ہی کے اقوال میں سے کسی ایک قول کی دلیل یا ائمہ کی کسی روایت کو مضبوط پا کر اپنے عمل کے لئے منتخب کر لیتے تھے۔

ان کے بعد طبقہ مقلدین کا دور آتا ہے جو مطلقاً مقلد تھے ان میں نہ تو تخریج کی صلاحیت تھی اور نہ ترجیح کی بلکہ مکھی پر مکھی مارتے رہے اور یہ چھٹی اور ساتویں صدی ہجری اور مابعد کا دور ہے۔

کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہے

اس بات کی تصریح ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ائمہ کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ بند نہیں بلکہ کھلا ہوا ہے۔ جن احکام کے بارے

ہیں انہیں اقوال ائمہ نہ ملتے یا ان پر تخریج نہ کر سکتے تو اپنی عقل پر اعتماد کرتے ہوئے اجتہاد کر لیتے تھے۔

اسی طرح فقہ جمہور میں بھی اجتہاد کا دروازہ کلیتہً بند نہیں ہوا بلکہ مختلف زمانوں میں ہمیں ایسے نمایاں لوگ ملتے ہیں جن کے اپنے نکھرے ہوئے مسالک تھے مثلاً آٹھویں صدی میں ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم جو حنبلی المسلک تھے اور کمال الدین ہمام جن کے متعلق بعض حنفیہ نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ مجتہد مطلق کے مقام تک پہنچ گئے تھے۔

اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی۔ کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے مندرجہ ذیل وجوہ تھے۔

۱۔ اجتہاد کے لئے جو بلند ہمتیں درکار تھیں وہ نسلاً بعد نسل کم ہوتی گئیں۔

۲۔ اپنے مسلک کے لئے تعصب کا پایا جانا۔

۳۔ سابقہ لوگوں کے اقوال کا ایسا احترام جس سے کہ ان کی مخالفت جائز نہ رہے۔

یہی وجہ ہوئی کہ طبقہ منتسبین نے ائمہ کے طریقوں کا احترام کیا۔ مخرجین ان اصولوں کا احترام کرنے لگے جو سابقہ لوگ مرتب کر گئے تھے اور طبقہ مرجحین نے اس دروازہ کو اور تنگ کر دیا اور صرف ترجیح پر قانع ہو گئے بعد میں آنے والوں کے لئے سوائے تقلید کے کوئی کام ہی نہ رہ گیا۔

ائمہ نے خود اس بات کی صراحت کی ہے کہ ان کی تقلید نہ کی جائے اور ان کے کسی قول کو بلا دلیل قبول نہ کیا جائے۔ چنانچہ حنابلہ کا کہنا ہے کہ کوئی دور ایسا نہیں گزرا جس میں مجتہد مطلق پیدا نہ ہوتا ہو اور مجتہد مطلق اسے کہتے ہیں جو کتاب و سنت سے امور جدیدہ کے متعلق ایسے احکام مستنبط کرے جن کے بارے میں اقوال سابقین میں کوئی حکم نہ ملتا ہو۔

کتب مالکیہ میں بھی یہ بات وضاحت سے ملتی ہے کہ ہر دور میں کوئی نہ کوئی صاحب تخریج ضرور ہوتا ہے اور حنابلہ کے نزدیک تو مجتہد مطلق کا ہونا اور مالکیہ کے نزدیک ہر مذہب میں صاحب تخریج کا ہونا فرض کفایہ تھا۔

آج ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف مذاہب میں جو کچھ مدون ہو چکا ہے وہ زمانہ کی ضروریات پورا کرنے سے قاصر ہے اس لئے اجتہاد ناگزیر ہے لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔ کہ اجتہاد کا دروازہ حوصلوں کے پست ہو جانے ہی کی وجہ سے بند ہوا اس لئے اب اگر اس کا احیاء کرنا ہو گا۔ تو اپنی تمام قوتوں کو سمیٹ کر اس پر لگانا ہو گا اور اب نئے حالات میں تو اجتہاد کے محرکات بہت پیدا ہو چکے ہیں سابقہ لوگوں نے علم اسلامی کے مختلف گوشوں کے لئے اپنی پوری کوششیں صرف کیں۔ جمع احادیث اور ان کی صحت، جمع اسباب نزول قرآن، صحابہ کے فتاویٰ کا جمع کرنا (یہ وہ لوگ ہیں جو سب سے اول اجتہاد کے راستہ پر چلے) اور فقہی احکام کی علتوں کا جمع کرنا، یہ تمام اجتہاد کے اسباب و ذرائع ہیں۔ جو ہمارے لئے پہلے سے مہیا کئے جا چکے ہیں۔

اجتہاد کے شرائط

یہ بات تو ثابت ہو چکی کہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنا چاہئے۔ لیکن اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اجتہاد صرف وہی لوگ کر سکیں۔ جو اس کی اہلیت رکھتے ہوں۔ فقہا نے مجتہدین کے لئے بہت سی شرط لگائی ہیں۔

۱۔ یہ کہ وہ عربی زبان کا عالم ہو چونکہ قرآن و سنت عربی زبان میں ہونے کے علاوہ، فصیح بھی ہیں اس لئے ان کے اسلوب

حقیقت، مجاز، تشبیہ کا علم ضروری ہے۔ امام شافعی اس سے ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عربی کا علم ہر مسلمان پر ضروری ہے۔ تاکہ اس کے ذہن میں درستگی پیدا ہو سکے۔ اگر مجتہد کے لئے یہ ضروری ہے۔ کہ وہ علوم عربیہ کا متبحر عالم ہو تو عامی کے لئے کم از کم اتنا تو لازم ہے کہ قرآن کی تلاوت کر سکے اور اجمالی طور پر اس کے مطالب سمجھ سکے۔

۲۔ قرآن مجید کا اتنا علم رکھتا ہو۔ کہ اس کے لئے اجتہاد کرنا ناممکن نہ ہو اسے احکام کی تمام آیات کا علم ہونا چاہیئے۔ ان کے اسباب نزول سے کما حقہٗ واقف ہو۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قرآن مجید کا تمام حفظ ہونا بھی ایک شرط ہے۔ لیکن عام علماء اُسے بطور شرط تسلیم نہیں کرتے۔

۳۔ سنت کا علم، طریق روایت، روایت کے درجے، راویوں کے مراتب، احادیث احکام اور جن مواقع پر وہ احادیث بیان کی گئی ہیں، ان تمام باتوں کا جاننا بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔

۴۔ ان احکام کا علم جن پر صحابہ کا اجماع ہو فقہا کے اقوال سے نہ صرف پوری طرح واقف ہو بلکہ ان میں اسے مہارت حاصل ہو اور ان کے درمیان موازنہ کرنے کی اس میں صلاحیت ہو۔

۵۔ فقہی قیاس کے قوانین کا علم اور ان قواعد و ضوابط کا علم جن پر عمل کر کے صحابہ، تابعین، ائمہ مجتہدین نے قیاس کے ذریعہ استخراج احکام کا کام کیا۔

۶۔ شریعت اسلامیہ کے عام مقاصد کی معرفت اور وہ مصالح جن کا اعتبار اسلام نے کیا ہے نیز جن پر احکام کی بنیاد رکھی ہے۔

یہ چند مختصر اشارات تو وہ ہیں جو ان علوم سے متعلق ہیں جن کا جاننا مجتہد کے لئے ضروری ہے اور یہ گویا وہ آلات و وسائل ہیں جن کے ذریعہ اجتہاد دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن علماء نے کچھ دوسری شرائط بھی عائد کی ہیں جو مجتہد کی ذات میں پائی جانی ضروری ہیں۔

۱۔ مجتہد کی نیت خالص ہو۔ اس کے دماغ پر کوئی ایسی چیز مسلط نہ ہو جو اسے صحیح استنباط سے روک سکے اور اس کا مقصد اسلامی احکام کو مذہب کے کسی ایک گوشے میں محدود کر دینے کا ہرگز نہ ہو مثلاً اقتصادیات، سیاسیات، اجتماعیات وغیرہ بلکہ وہ قلب سلیم سے اسلام کے احکام کو جانے قطع نظر اس سے کہ وہ کسی مکتب فکر کے موافق ہے یا مخالف۔

یہاں ہم ایک انتباہ کرنا ضروری خیال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ۔

اس دور میں مجتہد کو چاہیئے کہ وہ مختلف مسالک کے اسلامی افکار کو باہم قریب کرنے کی کوشش کرے اور تمام مذاہب میں حقائق تلاش کرے نیز اسے اسلام اور مسلمانوں کی خیر خواہی مطلوب ہو اور اگر ان مذاہب اسلامیہ میں سے کسی نے کوئی شئے نظر انداز کر دی ہے مگر زمانہ اس کا محتاج ہے تو وہ اسے اپنے پیش نظر رکھے۔ اس طریقے سے جو اجتہاد کیا جائے گا وہ عظیم الشان اور باعظمت ہوگا۔

نیز یہ بھی ضروری ہے کہ جن لوگوں میں اجتہاد کی شرائط پائی جائیں وہ ایک جماعت کی شکل اختیار کریں تاکہ مسلمان اپنے نئے پیش آمدہ مسائل میں ان کی طرف رجوع کر سکیں یہ جماعت مسلمانوں کے احوال و حوادث کو اپنے زیر مطالعہ رکھے اور حاصل شدہ معلومات سے اپنے تمام ارکان کو مطلع کرتی رہے۔ اگر یہ کوشش متحد ہو کر کی گئی تو انشاء اللہ اس کے نتائج بہتر سے بہتر نکل سکیں گے اور اللہ ہی بہتر مددگار ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی
رفیق دار المصنفین ۔ اعظم گڈھ

اجتہاد اور تبدیلی احکام

(از مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین اعظم گڑھ)

اسلام پہلے تو ہمیشہ ہی ہوتے رہے ہیں ۔۔۔ مگر اس کے نظام کو بگاڑنے کا جو نیا طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ سب سے خطرناک ہے۔ یہاں اسلام کی تعریف اور توصیف سے گفتگو کا آغاز ہوتا ہے اور پھر پوری شان تنومندی کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ خود اسلام ہی کا منشاء یہ ہے کہ قرآن اور حدیث کی تعلیمات کو اتنی سختی اور احتیاط سے نہ کہا جائے جو بدنام زمانہ "ملا" نے اختیار کی ہوئی ہے بلکہ اسلام تو نہایت ترقی پسند مذہب ہے اور اجتہاد کے ذریعہ سے ہم اسے اپنے وقت کے حالات کے مطابق ڈھال سکتے ہیں۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق اقبال مرحوم نے کہا تھا ؎

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق!

ان حضرات کا یہ انداز عام مسلمانوں کو شک میں ڈال دیتا ہے اور وہ لوگ جو اسلام سے انحراف چاہتے ہیں، ان کا سہارا لے کر اسلامی نظام کو سبوتاژ کرنے پر لگ جاتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ ان دلائل کا پردہ پوری طرح چاک کیا جائے اور اس دام ہمرنگ زمین کی حقیقت کو طشت از بام کر دیا جائے۔ مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی نے بڑی تحقیق کے ساتھ ان حضرات کے موقف کا جائزہ لیا ہے اور ان کی ایک ایک دلیل کا مسکت جواب دیا ہے۔ یہ مقالہ وقت کی ایک بہت بڑی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ (ایڈیٹر)

جن اسلامی ملکوں میں مکمل اسلامی دستور کو دوبارہ نافذ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ وہاں پڑھے لکھے مسلمانوں کے ایک حلقہ کے سامنے یہ سوال بڑی سنجیدگی سے درپیش ہے کہ جن سیاسی، معاشی اور معاشرتی[1] مسائل میں کتاب و سنت کی صریح ہدایات موجود ہیں، ان کو من و عن تسلیم کر لیا جائے یا مصالح و حالات کے اعتبار سے ان میں ترمیم، اضافہ یا تخصیص پیدا کیا جائے۔

---

[1] اصل سوال ان ہی شعبوں کے بارے میں ہے، ورنہ اسلامی عقائد و عبادات اور اخلاق کے بارے میں تبدیلی کا کوئی سوال سنجیدہ طبقہ میں نہیں ہے، جو لوگ ان شعبوں میں بھی تبدیلی کرنا چاہتے ہیں ان کو سرے سے اسلام ہی سے دشمنی ہے۔

تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ یہ کہتا ہے کہ کتاب و سنّت کے تمام احکام ابدی اور دائمی ہیں، ان میں کسی ترمیم و اضافہ کی قطعی گنجائش نہیں ہے۔ اسلامی دستور کے نفاذ کے معنی یہ ہیں کہ اسلام نے عقائد، عبادات، اور اخلاق کی طرح سیاست، معاشرت، اور معاشیات کے سلسلہ میں حرام و حلال کی جو حدیں مقرر کردی ہیں ان سے باہر قدم نہ نکالا جائے، اور اگر حالات ان حدود کا ساتھ نہ دیں تو اسلامی احکام کو حالات کے موافق بنانے کی بجائے خود حالات و ماحول کو ان کے موافق بنانے کی کوشش کی جائے۔ کیونکہ اگر ان میں ترمیم و اضافہ کر دیا جائے تو اسلامی دستور کے مکمل اور دائمی ہونے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ اور جہاں بالکل مجبوری پیش آجائے، یا جن مسائل میں صراحۃً کوئی ہدایت موجود نہ ہو وہاں کتاب و سنّت کے اصولی احکام میں استنباط و اجتہاد کیا جائے، استنباط و اجتہاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتاب و سنّت کے اصولی احکام کو پس پشت ڈال دیا جائے اور ان کے صریحی احکام کے منشا کے خلاف کوئی ترمیم یا اضافہ کیا جائے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی احکام میں جو لچک اور وسعت موجود ہے اس سے فائدہ اٹھا کر پیش آمدہ مسائل کی دشواری کو رفع کرنے کی کوشش کی جائے۔

اس کے برخلاف تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک چھوٹا سا طبقہ جس میں زیادہ تر جدید تعلیم یافتہ اور کچھ روشن خیال علماء شامل ہیں۔ یہ کہتا ہے کہ اسلام نے سیاست، معیشت اور معاشرت میں جو حدیں مقرر کی ہیں، ان کو حالات اور ماحول کے تقاضے کے تحت بدلا اور توڑا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ سیاست، معیشت اور معاشرت کے مسائل میں ارتقاء ہوتا رہتا ہے، اس لئے اس ارتقاء کا ساتھ دینا ضروری ہے، ورنہ اسلامی ممالک، معاشی، معاشرتی اور سیاسی بدحالی میں مبتلا ہو جائیں گے، اور ظاہر ہے کہ یہ بات اسلامی دستور کی روح کے منافی ہے۔

اس حلقہ میں کچھ لوگ تو واقعی اخلاص سے یہی رائے رکھتے ہیں۔ مگر ان میں بیشتر یا تو مغربی نظام کی مرعوبیت کی بنا پر ایسا کہتے ہیں، یا پھر اپنی کم علمی اور آزادہ روی کی وجہ سے ایسا چاہتے ہیں۔

یہ حلقہ اپنی رائے کو مدلل بنانے اور قوی ثابت کرنے کے لئے قرآن و حدیث اور فقہ کی کتابوں سے کچھ دلائل بھی پیش کرتا ہے اور .... مزید وزنی بنانے کے لئے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہ کے ان فیصلوں کو پیش کرتا ہے جو بظاہر کتاب و سنّت کے احکام کے خلاف نظر آتے ہیں۔

مثلاً حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خمس میں اہل بیت کو مقررہ حصہ نہیں دیا، یا فدک کی جائداد اہل بیتؑ کے سپرد نہیں کی۔ حالانکہ عہد نبویؐ میں یہ دونوں چیزیں ان کیلئے مخصوص تھیں، یا حضرت عمرؓ کے مشورہ سے حضرت صدیقؓ نے مؤلفۃ القلوب کی امداد بند کردی جو ان کو آنحضرت صلعم کے وقت میں ملتی تھی، اور جس کا ذکر قرآن میں بھی ہے، یا حضرت عمرؓ نے قطع ید کا حکم منسوخ کر دیا یا ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو طلاق بائن قرار دیا، یا امہات اولاد کی خرید و فروخت بند کردی، یا سواد عراق کی زمین فوجیوں میں تقسیم کرنے کے بجائے .... رفاہ عام کے لئے مخصوص کردی۔ یا شراب کی حد استی کوڑے مقرر کی وغیرہ وغیرہ ....

اس بات میں تو مسلمانوں کے کسی گروہ کو اختلاف نہیں ہے کہ موجودہ دور میں جس ملک میں بھی اسلامی دستور نافذ ہوگا وہاں نظام سیاست و معیشت کا ڈھانچہ بدل دینے کے بعد بھی کچھ ایسے معاشی اور تمدنی مسائل ضرور باقی رہیں گے، جن کو فوراً بدل دینے میں یا تو نظام حکومت میں خلل پڑے گا یا کم از کم ان کے بدلنے میں دیر لگے گی۔ ظاہر ہے کہ ان میں جو صورت بھی ہوگی ان مسائل میں اسلامی دستور کے نافذین کو اجتہاد سے کام لینا پڑے گا، اسی طرح موجودہ نظام جمہوریت میں بہت سے معاشی مسائل کا جو حل سوچا گیا ہے، اور جس پر عمل درآمد بھی ہو رہا ہے، ان میں اگر تھوڑی سی تبدیلی کر کے ان کو حلال و حرام کی قید کا پابند کر دیا جائے تو اسلامی نظام معیشت کے موافق بنایا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر بچت کی

ملکوں کے مزدوروں کے حقوق و تحفظ کے قانون میں اگر تھوڑی سی تبدیلی کر دی جائے تو ان کو اسلامی قانون اجرت کے مطابق بنایا جا سکتا ہے، لیکن سودی تجارت، فارن ایکسچینج، بینکنگ وغیرہ اور اس سے بڑھ کر انفرادی اور اجتماعی آزادی کے سلسلے میں حکومت کے دائرہ اختیار کے تعین میں بھی اجتہاد کی ضرورت ضرور پیش آئے گی۔

مثال کے طور پر موجودہ دور میں رسل و رسائل کے سارے ذرائع حکومت کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ خواہ وہ حکومت جمہوری ہو یا اشتراکی یا شخصی، اب اگر کہیں اسلامی دستور نافذ ہوتا ہے تو اسلامی حکومت کو اس پر غور کرنا ہوگا۔ .... اسلامی تشریحات، اور عہد نبوی اور عہد صحابہؓ کے تعامل کے پیش نظر رسل و رسائل کے ذرائع کو افراد کے ہاتھوں میں دے دیا جائے یا .... اجتماعی مفاد کے پیش نظر ان کو حکومت کے اختیار ہی میں رہنے دیا جائے، اس پر تعجب نہ ہونا چاہیئے کہ امریکہ میں ابھی پچھلے سال بس ٹرانسپورٹ کا جتنا حصہ حکومت کے اختیار میں تھا وہ بھی انفرادی ملکیت میں دے دیا گیا، اور ہر سال اس طرح کچھ نہ کچھ چیزیں حکومت کے ہاتھوں سے نکال کر انفرادی ملکیت میں دے دی جاتی ہیں۔ چنانچہ امریکہ کی تمام بڑی بڑی صنعتیں حکومت کے بجائے افراد کے ہاتھ میں ہیں۔

میرے خیال میں اس بارے میں پہلے گروہ کو بھی کوئی اختلاف نہیں ہوگا کہ بنیادی ضروریات پیدا کرنے والے ذرائع اور عاملین کو کم از کم موجودہ حالت میں کچھ دنوں تک حکومت کے قانونی ہاتھوں ہی میں رہنا چاہیئے۔ جس کی گنجائش کتاب و سنت میں موجود ہے، اصل اختلاف یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ موجودہ نظام میں جو چیزیں صراحۃً اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں، مثلاً موجودہ تجارت میں سود، سٹے بازی، ذخیرہ اندوزی، مستقبل کے سودے، یا سودی بینکنگ وغیرہ، یا سیاسی مسائل میں طریقہ انتخاب، عورتوں اور غیر مسلموں کی نظام حکومت میں شرکت، یا معاشرتی مسائل میں نکاح و طلاق کے سلسلہ میں حکومت کی مداخلت وغیرہ۔ یہ اور اس طرح کے اور بہت سے مسائل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو جوں کا توں باقی رہنے دیا جائے اور جو اسلامی احکام ان کے خلاف پڑتے ہیں ان میں تبدیلی کر دی جائے، یا یہ کہ ان مسائل کی صورت ہی کو آہستہ آہستہ بدلنے کی کوشش کی جائے، اور جہاں غیر معمولی حرج ہوتا ہو ـــ ان کو جس حد تک ممکن ہو اسلامی روح سے قریب لاکر کچھ دنوں تک اسی حال پر چھوڑ دیا جائے ـــ اور جب تجربے سے یہ بات واضح ہو جائے کہ ان کو اسلامی روح کے بالکل مطابق کر دینے میں معاشی یا معاشرتی فساد رونما ہونے کے بجائے صلاح پیدا ہوگی، تو پھر ان کو بدل دیا جائے، ورنہ جوں کا توں رہنے دیا جائے۔

مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ ایک مرد بیک وقت متعدد عورتوں کو اپنے حبالۂ عقد میں لا سکتا ہے یا نہیں، یا عورتوں کو مردوں کے دوش بدوش اسمبلیوں میں نمائندگی دی جائے یا نہیں؟ اس بارے میں دوسرا گروہ تو یہ کہتا ہے کہ قانوناً ایک مرد کو بیک وقت دو یا اس سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا ممنوع قرار دیا جائے، اسی طرح بغیر کسی قید کے مردوں کی طرح عورتوں کو بھی آبادی کے تناسب سے دستور ساز اسمبلیوں اور پارلیمنٹوں میں نمائندگی دی جائے، کیونکہ مصلحت اور موجودہ تمدن کا یہی اقتضا ہے۔ اس کے برخلاف پہلا گروہ یہ کہتا ہے کہ اس بارے میں اسلامی احکام کو پس پشت ڈالنے اور اس میں نئے سرے سے اجتہاد کرنے اور قانون بنانے کی قطعی ضرورت نہیں ہے، اس کے بغیر نہ تو معاشرت میں کوئی خلل واقع ہوتا ہے، اور نہ سیاست میں، بلکہ جن ممالک میں عورتوں کو نمائندگی دی گئی ہے اور شادی پر پابندی لگائی گئی ہے، ان ممالک میں جنسی جرائم اور معاشرتی تباہ حالی کے واقعات اتنے زیادہ ہو گئے ہیں کہ خود وہاں کی حکومتیں اب اپنے معاشرتی قانون پر نظر ثانی کر رہی ہیں۔ خود پاکستان میں جس کثرت سے جنسی جرائم ہو رہے ہیں، ان کے پیش نظر یہ اقدام اس کی معاشرت کو اور زیادہ تباہ کر کے رکھ دے گا۔

اجتہاد کی نئی تعریف اور اس کا تجزیہ

جو لوگ اسلامی احکام میں اپنی خواہش یا موجودہ تمدن سے مرعوبیت کی بنا پر تبدیلی کرنا چاہتے ہیں، وہ اجتہاد کی ایک نئی تعریف کرتے ہیں پاکستان میں عائلی کمیشن نے جو اپنی رپورٹ پیش کی تھی، اس میں اجتہاد کی یہ تعریف کی ہے:-

"لفظ اجتہاد کے معنی کوشش کرنے کے ہیں اور اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ رائے قائم کرنا ہے"۔

پھر آگے اجماع پر خط نسخ پھیرتے ہوئے ارکان کمیشن تحریر فرماتے ہیں:-

"جس طرح سائنس میں ہے، اسی طرح قانون کی تاریخ میں بھی یہ بات ہے کہ بعض اوقات کسی خاص دور کے تمام مجتہدین کا کسی بات پر اجماع اس کی صحت اور صداقت کی کوئی ضمانت نہیں ہے"۔

اگر یہ حضرات اسلامی شریعت کی اصطلاح اجتہاد اور اجماع وغیرہ کا نام لئے بغیر ایک نئے اجتہاد و اجماع کی تعریف کرتے تو ہمیں کوئی اعتراض نہ تھا لیکن جب یہ اسلام کا ٹھپہ لگا کر کوئی غیر اسلامی چیز عوام کے سامنے لاتے ہیں تو ہم کو کچھ نہ کچھ بولنا ہی پڑتا ہے۔ کیونکہ یہ اسلام کی معنوی تحریف ہے۔

ایک طرف اجتہاد کی یہ نئی "اسلامی تعریف" ملاحظہ کیجئے۔ دوسری طرف اسلامی قانون کے ماہرین کی تعریف ملاحظہ کیجئے، آمدی، الاحکام میں لکھتے ہیں:-

"لفظ اجتہاد مخصوص ہے اس انتہائی کوشش کے لئے جو کسی امر شرعی کے بارے میں یہ گمان حاصل کرنے کے لئے صرف کی جائے کہ یہ شرع کے موافق ہے"۔ (ج ۴ ص ۲۱۸)

دونوں کی تعریفیں ملاحظہ کیجئے اور فیصلہ کیجئے کہ کیا آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام اجتہاد ہے، یا شریعت کی موافقت کا، اسی بنا پر بعض فقہا نے قیاس و اجتہاد کا بارے میں یہ تصریح کردی ہے کہ یہ مآخذ شریعت نہیں ہے، بلکہ مآخذ شریعت تو کتاب و سنت ہیں، یہ محض مظہر ہے — نور الانوار کے مصنف لکھتے ہیں:-

هو ابانه فاختير لفظ الا بانه والقياس مظهر لا مثبت (ص۔ ۱۹)	قیاس و اجتہاد اظہار حقیقت کا نام ہے، یہ لفظ قصداً اس لئے استعمال کیا گیا ہے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے

ان تعریفوں کو بھی جانے دیجئے، خود قرآن کی تصریحات، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، اور خلفائے راشدین کے ان فیصلوں پر ایک نظر ڈالئے جن سے پتہ چلتا ہے کہ اجتہاد اسلامی احکام میں آزادانہ رائے قائم کرنے اور ان میں تبدیلی کرنے کا نام نہیں ہے، بلکہ پیش آمدہ مسائل کو کتاب و سنت کے معیار پر پیش کرنے اور ان کے منشا کے مطابق بنانے کے ہیں، قرآن نے تو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی یہ منصب نہیں عطا کیا ہے کہ آپ کسی امر خداوندی میں تبدیلی کریں:-

فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق (مائدہ)	ان کے معاملات کا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کرو اور ان کی خواہش کا اتباع اس حق سے ہٹ کر نہ کرو جو تمہارے پاس آیا ہے۔

یہ حکم قرآن میں بار بار دیا گیا ہے، چنانچہ اس آیت کو ختم کر کے دوسری آیت کی ابتدا اسی حکم سے کی گئی ہے۔

آپ نے کسی وجہ سے شہد اپنے اوپر حرام کر لی تھی جس پر قرآن کی یہ آیت نازل ہوئی:۔

یاایھا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک — اے نبی وہ چیز تم حرام کیوں کرتے ہو جس کو تمہارے لئے خدا نے حلال کیا ہے

اس کے بجائے خدا نے آپ کا منصب یہ مقرر فرمایا ہے:۔

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس (نحل) — ہم نے قرآن اس لئے نازل کیا کہ تم لوگوں کے سامنے اس کی وضاحت کر دو

یعنی خدا نے آپ کو منصب یہ دیا ہے کہ آپ خدا کے منشا کی تشریح و تفسیر کریں۔ اب آپ جو تشریح و تفسیر کریں گے، وہ امت کے لئے قابل اتباع ہوگی، آپ کی تشریح و تفسیر کے مقابلہ میں امت کے کسی فرد کی تشریح و تفسیر کی کوئی حیثیت نہ ہوگی، چنانچہ امت کے افراد کو یہ حکم دیا گیا:۔

ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا (حشر) — رسول تم کو جو حکم دیں ان پر عمل کرو اور جن باتوں سے روک دیں رک جاؤ

کتاب اللہ کے منشا کے سلسلے میں آپ نے جو قولی یا عملی تفسیر و توضیح کی ہے، یا اس کی روشنی میں جو فیصلے کئے ہیں، امت کو اپنے اجتماعی معاملات میں ان کو بھی ماخذ و منبع قرار دینا ضروری ہے۔ اگر اہل ایمان نے اجتماعی معاملات میں ان کو ماخذ و منبع نہ بنایا تو یہ بات ان کے ایمان کے منافی ہوگی۔

فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت (نساء) — تمہارے رب کی قسم یہ لوگ اس وقت تک مومن نہ ہوں گے جب تک آپس کے جھگڑے میں آپ کو حکم نہ بنائیں اور آپ جو فیصلہ کریں، اس کے بارے میں اپنے دل میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں۔

قرآن کی ان ہی تشریحات کی روشنی میں امت مسلمہ نے کتاب اللہ کے بعد سنت رسول اللہ کو بھی ماخذ و منبع احکام قرار دیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم امراء کو جب اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھیجتے تھے تو ان سے یہ دریافت کرتے تھے کہ لوگوں کے اجتماعی معاملات کے فیصلے کیسے کرو گے۔ چنانچہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:۔

"جب میں یمن جانے لگا تو آپ نے یہی سوال کیا، میں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا، پھر آپؐ نے پوچھا کہ اگر کوئی حکم کتاب اللہ میں نہ ملے تو، جواب دیا کہ سنت رسول اللہ میں تلاش کروں گا، پھر آپؐ نے دریافت فرمایا کہ اگر سنت رسول اللہ میں بھی نہ ملے، تو کہا کہ پھر میں اجتہاد کروں گا۔ اس کے بعد آپؐ نے فرمایا کہ رسول کے قاصد نے حق پالیا"

خلفائے راشدینؓ جن کے چند فیصلوں کو توڑ مروڑ کر اپنے مقصد کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے، ان کے فیصلے اور اقوال آگے نقل کئے جائیں گے جن سے معلوم ہوگا کہ ان کے اجتہاد کا دائرہ کہاں سے شروع ہوتا تھا۔ یہاں ہم حضرت عمرؓ کا وہ فرمان نقل کرتے ہیں جو انھوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجا تھا، جس سے فقہا نے سینکڑوں مسئلے مستنبط کئے ہیں۔ آپ نے ان کو بہت سی باتوں کے ساتھ یہ ہدایت بھی کی تھی کہ:۔

"جو مسائل ایسے پیش آئیں جن کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے نہ معلوم ہو۔ ان میں بڑی سمجھداری سے کام لینا، اور جو امور پہلے سے ثابت شدہ ہیں، ان پر ان نئے مسائل کو پیش کرنا، اور ان کے امثال و نظائر کو سامنے رکھنا۔ پھر جب کسی نتیجہ پر پہنچ جانا تو فیصلہ دیتے وقت یہ بات ذہن میں تازہ رکھنا کہ وہی فیصلہ کرنا جو خدا کو پسند اور حق کے قریب ہو"

ان تفصیلات کے بعد یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ "اسلامی قانون کی اصطلاح میں آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام اجتہاد ہے"۔

مصلحت کے نئے تصور پر ایک نظر

ان ہی سے بعض لوگ تمدنی ضروریات اور زمانہ کی مصلحتوں کو بھی آڑ بنا کر اسلامی احکام میں تبدیلی کرنے کا وعظ کہتے ہیں، لیکن ان کو معلوم نہیں ہے کہ اسلام میں مصلحت اور ضرورت کے بھی حدود مقرر ہیں، ہر کس و ناکس کی ضرورت اور ہر تمدنی مصلحت کی بنا پر ان میں تبدیلی نہیں کی جا سکتی، البتہ اگر کسی ملک کے باشندوں کی اکثریت کے کسی اسلامی حکم پر عمل کرنے میں جان و مال کا نقصان ہوتا ہو تو یقیناً اس اسلامی حکم میں تخصیص کی جا سکتی ہے، مگر تبدیلی نہیں، امام شاطبی نے ایسے ہی لوگوں کو جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:۔

وان مصالح انما اعتبرت من حیث وضع الشارع کذالک لا من حیث ادراک المکلف (ج ۴ ص ۵۶)

مصلحتیں وہی معتبر ہیں جو ان مقاصد کو پورا کرتی ہوں جن کے لئے شارع نے ان کو رکھا ہے نہ یہ کہ ہر شخص کی مصلحت۔

اب اگر کسی فرد یا حکومت کی مصلحت متقاضی ہو کہ وہ سود کھائے، زنا کو رواج دے، سٹے بازی اور جوئے کو فروغ دے تو شریعت میں اس کی اجازت کسی وقت بھی نہیں دی جا سکتی۔

حال ہی میں ایک مصری عالم ڈاکٹر صبحی محمصانی کی کتاب "تاریخ الفلسفۃ التشریعۃ الاسلامیہ" چھپ کر آئی ہے جس کا اردو ترجمہ بھی لاہور سے شائع ہو گیا ہے۔ وہ اگرچہ عالمانہ کتاب ہے، اور محنت و دیدہ ریزی سے لکھی گئی ہے، اس کے باوجود اس کتاب میں ان لوگوں کے لئے اچھا خاصا مواد ہے جو اپنے آزادانہ اجتہاد کے ذریعہ اسلامی احکام پر خط نسخ پھیرنا چاہتے ہیں، خاص طور پر اولیاتِ عمرؓ پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ان لوگوں کے لئے بڑا قیمتی مواد ہے۔

اسی طرح پاکستان میں اہل قرآن حضرات اور ادارہ ثقافت کے فضلاء برابر ایسی کتابیں اور مضامین شائع کر رہے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات جدید مجتہدین کی خواہشات کی تکمیل کے لئے علمی دلائل اور نقلی ثبوت فراہم کر رہے ہیں، چنانچہ حال ہی میں مولانا حنیف صاحب ندوی نے ایک کتاب "اجتہاد" لکھی ہے، جس میں انہی باتوں کا اعادہ کیا گیا ہے جو ڈاکٹر محمصانی نے اپنی کتاب میں لکھی ہیں۔ اسی طرح مولانا جعفر شاہ صاحب پھلواروی نے ثقافت (جنوری ۱۹۵۷ء) میں "فقہ جدید کی ضرورت" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا ہے، اس میں بھی ان ہی دلائل کا اعادہ کیا ہے، اور اولیات عمرؓ کے ساتھ چند اور مسائل کو بھی خلفائے راشدینؓ کی طرف منسوب کر کے بڑی وضاحت سے یہ فرمایا ہے کہ: "اسلامی احکام میں ہمیشہ تبدیلی ہوئی ہے اور آئندہ بھی ہوگی"۔

مولانا حنیف صاحب نے شروع میں اسلامی ماخذ کی تشریح کی ہے۔ اور کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلعم اور اجماع کی تشریح کے سلسلہ میں بڑی حد تک اعتدال قائم رکھا ہے۔ لیکن اجتہاد کی تشریح میں موصوف کا قلم پر قابو نہیں رہا ہے، ایک طرف وہ فقہا کی "حرفیت پسندی" پر برسے ہیں، اور اس کے خطرناک نتائج سے امت مسلمہ کو آگاہ کیا ہے، دوسری طرف یہ قیمتی مشورہ بھی امت کو دیا ہے کہ تمام اسلامی احکام کو دو حصوں میں تقسیم کر دینا چاہیئے۔ ایک تعبدی، دوسرا غیر تعبدی، یا ایک دنیاوی، دوسرا اُخروی، پھر یہ مشورہ دیتے ہیں کہ تمام اسلامی احکام کی بنیاد دو ستونوں پر ہے ایک "عدل" اور ایک "احسان" اس لئے ان ہی ستونوں پر تمام اسلامی احکام کی بنیاد رکھی جائے۔ چنانچہ زمین کے تمام معاملات مثلاً مزارعت، مساقات وغیرہ کو غیر تعبدی یا خالص دنیاوی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر بٹائی وغیرہ سے متعلق بعض ہدایات دی ہیں۔ تو اس سے اس بات

پر استدلال کرنا کہ اسلام کے نزدیک اصلی چیز ملکیت ہے، قطعاً غلط اور غیر حکیمانہ استدلال ہے۔

غور فرمائیے کہ اسلام کو اس سے آخر اور کیا دلچسپی ہے ہو سکتی ہے کہ معاشرہ انسانی نے وقت کی سیاسی و اقتصادی مجبوریوں کی بنا پر ملکیت کا کیا تصور قائم کیا ہے، اور کن شرائط کے تحت جائز قرار دیا ہے۔" (ص ۱۸۳)

گویا مولانا کے نزدیک زمین سے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو ارشادات ہیں، یا آپؐ کا خود زمین کے سلسلہ میں جو تعامل رہا ہے اس کا تعلق تو اسلام کے بنیادی مسائل سے ہے اور نہ ملکیت سے، بلکہ یہ غیر تعبدی مسئلہ ہے، اس میں جو تصور آدمی چاہے قائم کرلے، اور جو چاہے عمل کرے، لیکن عرض یہ ہے کہ اگر زمین کی ملکیت اسلام کا کوئی بنیادی مسئلہ نہیں ہے تو پھر قرآن نے جو یہ حکم دیا ہے کہ زمین کی پیداوار سے خدا کی راہ میں خرچ کرو اور اس کا حق دے دو تو اس کے کیا معنی ہوں گے۔ جب ملکیت ہی نہ ہوگی تو لوگ اللہ کی راہ میں خرچ کیا کریں گے اور کون سا حق دیں گے۔

وانفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (آل عمران) اور خرچ کرو اپنی اچھی کمائی سے اور جو ہم نے زمین سے تمہیں عطا کیا ہے

کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ (انعام) ان کی پیداوار کھاؤ اور اس کا حق کٹنے کے وقت دے دو۔

ان جملوں سے پہلے ہر طرح کی زمینی پیداوار کا ذکر کر کے یہ حکم دیا گیا ہے۔

پھر قرآن و حدیث میں وراثت کے مسئلہ کی جو اتنی لمبی تفصیل کی گئی ہے تو کیا یہ وراثت کی تقسیم بغیر ملکیت کے بھی ممکن ہے۔ مولانا کے مشورہ کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو تو غیر تعبدی یا دنیاوی مشورہ قرار دیا جائے، لیکن قرآن کے ان صریح احکام کے بارے میں وہ کیا فرمائیں گے۔ فقہائے امت نے ان احکام کی روشنی میں ہزاروں مسئلے ملکیت کے سلسلے میں مستنبط کئے ہیں، ان سب کو کیا دریا برد کر دیا جائے۔ مولانا کے ارشاد کے مطابق محض عبادات میں روزہ اور نماز تو تعبدی قرار پا سکتے ہیں، لیکن اس کے علاوہ زکوٰۃ اور حج وغیرہ حکومت کی مرضی پر ہوگا، جب وہ چاہے ان کو ادا کرائے اور جب چاہے ان سے روک دے۔

پھر اس سلسلہ میں خلفائے راشدینؓ اور خاص طور پر حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل کو جو انہوں نے سواد عراق کے سلسلے میں اختیار کیا تھا پیش کیا جاتا ہے اگر یہ حضرات اس کے ما لہٗ و ما علیہ پر غور کرتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ یہ مسئلہ اسقاط ملکیت کی دلیل نہیں بلکہ اثبات ملکیت کی دلیل ہے۔ حضرت عمرؓ اگر اس مسئلہ کو بنیادی نہ سمجھتے تو پھر ان کو پوری زمین بحق سرکار فوراً ضبط کر لینا چاہیے تھا، تمام فوجیوں سے مشورہ کرنے، ان سے اجازت لینے، صحابہؓ کے سامنے بہت سی سیاسی اور ملکی مصالح کو پیش کرنے، اور نہ مطمئن ہونے والوں کو قرآن سے دلیل دینے کی ضرورت نہ پیش آتی، اس مسئلہ کی پوری تحقیق آگے آ رہی ہے۔

مولانا نے فقہ کی جس تعبدی اور غیر تعبدی اصطلاح سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے، وہ ان ہی فقہا کی وضع کردہ ہے جن کی "حریت پسندی" سے ان کو چڑھ ہے۔ مگر تعبدی و غیر تعبدی کی اصطلاح کا استعمال یہ "حریت پسند" فقہا ان معنوں میں نہیں کرتے۔ جن میں مولانا نے استعمال کیا ہے۔ بلکہ یہ اصطلاح فقہا نے ایک قانونی فرق واضح کرنے کے لئے وضع کی ہے:۔

....." وہ فرق یہ ہے کہ بعض عبادتیں مقصود بالذات ہوتی ہیں، اور بعض عبادتیں عبادت ہونے کے ساتھ دوسری عبادت کا ذریعہ و وسیلہ ہوتی ہیں۔ جو عبادتیں بذات خود عبادت ہوتی ہیں وہ بغیر نیت کے درست نہیں ہوتیں۔ لیکن جو وسیلہ

ہوتی ہیں، وہ نیت کے بغیر بھی درست ہو جاتی ہیں۔ مثلاً نماز بذات خود عبادت ہے، اس میں نیت شرط ہے۔ لیکن وضو عبادت تو ہے، مگر یہ دوسری عبادت کا ذریعہ و وسیلہ ہے۔ اس میں نیت شرط نہیں ہے۔ چنانچہ فقہا اسی فرق کو واضح کرنے کے لئے نماز کو تعبدی اور وضو کو غیر تعبدی کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلام میں نماز کی اہمیت تو ہے اور وضو کی نہیں ہے، اور اگر کوئی بغیر وضو نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جائے گی، ایسا ہرگز نہیں ہے۔"

غور کیجئے کہ فقہا یہ اصطلاح کس معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور مولانا اس سے یہ فائدہ اٹھانے چاہتے ہیں کہ نماز روزہ کے علاوہ تمام احکام کو غیر تعبدی قرار دے کر ان کی اہمیت اسلام میں کم کردی جائے کلمۃ حق ارید بھا الباطل اسی کو کہتے ہیں۔

"عدل" و احسان" کی اصل حقیقت

آخر میں مولانا جدید اسلامی فقہ کی خصوصیت کو کلام کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:۔

"دو لفظوں میں اگر ہم یہ کہیں کہ عدل و احسان اسلامی فقہ کی بنیادی قدریں ہیں، اور یہی وہ محور ہیں جس کے گرد اس کا پورا نظام تفصیلات گھومتا ہے، تو اس میں ذرہ بھی مبالغہ نہ ہوگا"۔

"عدل و احسان" کا لحاظ اسلامی فقہ میں ہمیشہ کیا گیا ہے، اور آئندہ بھی کیا جائے گا۔ لیکن یہ عدل و احسان بجائے خود کوئی ماخذ احکام اور منبع شریعت نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت بالکل اضافی ہے، یعنی یہ اسی وقت قابل اعتبار ہو سکتے ہیں۔ جب ان کے اوپر کتاب و سنت کی مہر ثبت ہو۔ ورنہ پھر دنیا کی ہر حکومت کا نظام، اسلامی نظام قرار پائے گا۔ اس لئے کہ ان سب کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے عدل و احسان کے تحت ہی اپنا نظام حکومت ترتیب دیا ہے۔

اگر عدل و احسان کا ذہن بے قید مطلب لیا جائے، جو موصوف نے لیا ہے، تو پھر دنیا کے کسی معاملہ میں حتیٰ کہ عبادت میں بھی کتاب و سنت کی ہدایت کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ حالانکہ قرآن کی جس آیت میں عدل و احسان کا ذکر ہے، اس میں ایتاءِ ذی القربیٰ اور ینھیٰ عن الفحشاء والمنکر کا بھی ذکر ہے، تو عدل و احسان کے ساتھ معروف و منکر کو بھی کیوں معیار فقہ بنایا جائے اور پھر احسان و عدل کا ذکر تو قرآن میں دو چار جگہ ہے لیکن حق و باطل کا استعمال سینکڑوں جگہ ہوا ہے، تو احسان و عدل کے بجائے حق و باطل کو کیوں نہ معیار قرار دیا جائے۔ اور واقعۃً یہی معیار بھی ہیں۔ قرآن کے علاوہ بھی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں ان دونوں لفظوں کا استعمال کثرت سے ملے گا، اور حضرت عمرؓ کا جو فرمان نقل کیا گیا ہے، اس میں سب سے زیادہ تاکید حق اختیار کرنے اور باطل ترک کرنے کی ہے۔

پھر اس لئے بھی یہ لفظ عدل و احسان سے زیادہ جامع ہے کہ اسلام صرف اختیار و ثبات ہی نہیں، بلکہ ترک اور نفی بھی ہے، اور احسان و عدل میں صرف اس کا ایک ہی یعنی مثبت پہلو نمایاں ہوتا ہے اور حق و باطل اور معروف و منکر میں دونوں پہلو، یہی وجہ ہے کہ مذکورہ آیت عدل و احسان کے ساتھ .... فحشاء و منکر کی نفی بھی کردی گئی ہے۔ ایک مسلمان سے دن رات میں کئی بار اس نفی و اثبات کا اقرار کرایا جاتا ہے اشھد ان لا الٰہ الا اللہ

وہ آیات قرآنی جن سے تبدیلی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے

جن آیات سے اسلامی احکام کی تبدیلی پر استدلال کیا جاتا ہے وہ یہ ہیں:۔

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (بقرہ)
اللہ احکام میں آسانی چاہتا ہے، دشواری اور تنگی نہیں۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (حج)
اس نے دین کے سلسلہ میں تمہارے لئے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔

مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ (مائدہ)
اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تم کو کسی دشواری میں ڈالے، بلکہ ان احکام کے ذریعہ وہ تم کو پاک و صاف کرنا چاہتا ہے۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (بقرہ)
اللہ ہر شخص کو اس کی طاقت و قدرت بھر تکلیف دیتا ہے۔

وہ احادیث نبوی ﷺ جن سے تبدیلی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے

جو احادیث تبدیلی احکام کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں، وہ یہ ہیں:-

(۱) بعثت بالحنفية السمحة
میں آسان دین حنیفی (ابراہیمی) دے کر بھیجا گیا ہوں

(۲) وما خير بين شيئين الا اختيار ايسرهما ما لم يكن اثما
آپ کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اختیار دیا جاتا تھا تو آپ ان میں آسان تر کو اختیار فرماتے تھے، جبکہ آسان تر کا انتخاب کرنا گناہ نہ ہو۔

لا ضرر ولا ضرار
اسلام میں نہ تو تکلیف پہنچانا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے۔

ان آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں بلاشبہ آسانی، سہولت اور رخصت دی گئی ہے۔ لیکن ان سے جو لوگ تبدیلی احکام پر استدلال کرتے ہیں وہ حق بات کہہ کر ایک باطل معنی نکالتے ہیں۔

غور کیجئے پہلی آیت میں یسر و عسر کا جو تذکرہ کیا گیا ہے، وہ مطلقاً نہیں، بلکہ ایک مہینے کے روزے کے احکام دینے کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ تم میں سے جو لوگ سفر میں ہوں، یا مریض ہوں، ان کے لئے یہ سہولت دی گئی ہے کہ جب وہ سفر ختم کریں یا تندرست ہو جائیں تو ان کی قضا دوسرے دنوں میں کریں۔ اس حکم کے دینے کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ خدا نے احکام کی بجا آوری میں دشواری نہیں، بلکہ سہولت دے رکھی ہے۔

ایک حکم کو کسی مجبوری کی وجہ سے دوسرے وقت میں بجالانے کی آسانی کا جو حکم دیا گیا ہے، اس سے کسی حکم ہی کے منسوخ کر دینے پر استدلال کرنا قرآن کے ساتھ تلعب نہیں تو اور کیا ہے۔

دوسری آیت کے سیاق و سباق پر غور فرمائیے۔ پوری آیت یہ ہے:-

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَجَاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ هُوَ اجْتَبٰكُمْ

اے ایمان والو رکوع اور سجدے کیا کرو (یعنی نماز) اور خدا کی اطاعت کرتے رہو اور ہر طرح کے بھلے کام کرتے رہو، امید ہے کہ تم فلاح پاؤ گے، اور خدا کی راہ میں جہاد کرتے رہو، جیسا کہ جہاد کا حق ہے، ان کاموں کے لئے اس نے تم ہی کو منتخب کیا ہے۔

اتنے احکام کے ذکر کے بعد پھر یہ کہا گیا ہے:-

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ
دین کے معاملہ میں کوئی دشواری نہیں ہے۔

پھر مذکورہ احکام ہی پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ آیت کے سیاق میں پھر ملت ابراہیمی کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم ہی نے تمہارا نام (اطاعت گزار "مسلم") رکھا ہے، پھر شہادتِ حق کی ذمہ داری کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد کچھ احکام دینے کے بعد پھر یہ کہا گیا ہے کہ

خدا تمہارا ولی اور مددگار ہے۔

غور فرمائیے کہ یہ ٹکڑا کتنے احکام کے ضمن میں لایا گیا ہے، اور ان احکام میں صرف نماز، روزہ ہی نہیں بلکہ جہاد اور شہادت حق کی ذمہ داری اور اعتصام باللہ کا تذکرہ بھی ہے۔ اس ضمن میں یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ امت محمدیہ کی بعثت ان امور کی بجا آوری ہی کے لئے ہوئی ہے۔

اس درمیان میں وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ کے ٹکڑے کے لانے کا مقصد اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ جو احکام تم کو دیئے گئے ہیں، ان میں اگر تم کو کوئی دشواری اور تنگی محسوس ہوتی ہے تو خدا کا مقصد تم کو دشواری اور تنگی میں ڈالنا نہیں ہے، بلکہ یہ سب احکام تمہاری فلاح و سعادت ہی کے لئے دیئے گئے ہیں۔ اگر تم کو ان کی بجا آوری میں کوئی دقت یا دشواری محسوس ہوتی ہے، تو پھر اگر خدا کا دامن ہاتھ سے چھوڑو نہیں وہ تمہاری مدد و نصرت کیلئے موجود ہے۔

بالکل اسی طرح تیسری آیت کے سیاق و سباق میں بھی تحریم و تحلیل کے تحت احکام دینے کے بعد یہ کہا گیا ہے۔ ان احکام کے دینے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ تم کو کسی دشواری میں ڈالے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ تم کو پاک و صاف کر دے۔

"حرج" کا لفظ جس پر استدلال کی ساری بنیاد ہے، اس کی تفسیر ملاحظہ ہو۔

ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے دریافت کیا کہ "حرج" کے کیا معنی ہیں؟ انھوں نے کہا کہ تم عرب نہیں ہو کہ اس معنی پوچھتے ہو۔ پھر قبیلہ ہذیل کے کسی آدمی کو بلوایا، اور اس سے پوچھا "ما الحرج" حرج کے کیا معنی ہوتے ہیں، وہ بولا:۔

الحرج من الشجر ما ليس له مخرج   وہ جھاڑی جس سے نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہو۔

لغت کے ماہر زجاج کہتے ہیں، غیر معمولی تنگی کو حرج کہتے ہیں الحرج ضيق الضيق) عرب اس جھاڑی کو جس میں کوئی جانور آ جانہ سکے، حرج کہتے تھے، اسی سے حرج کے معنی گناہ کے بھی ہیں، کیونکہ آدمی گناہ کر کے رحمت خداوندی کا دروازہ اپنے اوپر بند کر لیتا ہے۔ قرآن نے اس معنی میں بھی حرج کا لفظ استعمال کیا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ "حرج" کے دو مفہوم ہیں، ایک یہ کہ اسلامی احکام میں خدا نے کوئی ایسی دشواری اور تنگی نہیں رکھی ہے جس کو بندہ سہار نہ سکے، یا اس کو اس کی بجا آوری میں کوئی طبعی عذر یا دقت ہو تو اس کے لئے کوئی راہ نہ نکال دی گئی ہو۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اگر مقتضائے بشریت آدمی سے کوئی گناہ صادر ہو جائے تو وہ ہمیشہ کے لئے ناپاک اور رحمت خداوندی سے محروم نہیں ہو جاتا، بلکہ خدا نے اس کے لئے ایسی سبیل پیدا کر دی ہے کہ وہ پھر پاک ہونا چاہے اور رحمت خداوندی کا دروازہ اپنے اوپر وا کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔

معلوم نہیں اس جملے کا یہ مفہوم لوگوں نے کہاں سے نکال لیا کہ جس حکم پر عمل کرنے میں دقت محسوس ہو، یا کوئی معمولی نقصان ہو، یا موجودہ تمدن میں اس کو برا سمجھا جاتا ہو تو اس کو منسوخ یا محدود کر دیا جائے، امام شاطبیؒ نے اسی خیال کے لوگوں کو خطاب کر کے کہا تھا کہ:۔

ماهو من الحرج مقصودًا الرفع   دین میں حرج نہ ہونے کا مطلب شرعی احکام کو منسوخ کر دینا یا اٹھا دینا نہیں ہے۔

(ج ۲ ص ۱۰۷)

اوپر جو احادیث نقل کی گئی ہیں، اگر ان کو بھی قرآن کی ان آیات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے تو پھر ان سے بھی یہ مفہوم قطعی نہیں نکالا جا سکتا کہ جہاں کوئی دقت اور دشواری محسوس ہو، بس فوراً حکم بالائے طاق رکھ دیا جائے۔ چنانچہ ان حدیث میں جہاں یہ ذکر ہے کہ آپ آسان تر پہلو اختیار کرتے تھے، یہ قید بھی لگی ہوئی ہے۔

مالم یکن اثمًا جب ان آسان پہلو میں کوئی گناہ نہ ہو تب آپؐ اسے اختیار فرماتے اور اگر اس میں گناہ ہو تو۔

فان کان فکان بعد الناس — اگر وہ گناہ کا کام ہوتا تھا تو پھر آپ سب سے زیادہ دُور رہنے والے ہوتے تھے۔

امام شاطبی کے زمانے میں یعنی آٹھویں صدیؒ میں کچھ لوگوں نے ان کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ اسلام کے اندر جو رخصتیں دی گئی ہیں ان سب کو جمع کرکے ان ہی پر کیوں نہ عمل کیا جائے۔ موجودہ دور کے مجتہدین کی طرح انھوں نے بھی اپنی دلیل میں قرآن کی وہی آیات اور حدیث پیش کیں جن کا ذکر اوپر ہوا ہے، اور ان کو پیش کرنے کے بعد پھر یہ کہا:۔

کل ذالک ینافی شرع الشاق الثقیل — ان تمام آیات و حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ شریعت کا قانون مشقت، دشواری اور تنگی کے منافی ہے۔

امام شاطبی ان کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں (امام شاطبی کی کتاب کے اقتباسات قصداً اس لئے نقل کئے جا رہے ہیں کہ ڈاکٹر محمصانی نے امام شاطبی کی عبارتوں سے کافی فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔)

والجواب عن هٰذا ما تقدم وهو ايضاً مؤدٍّ الى ايجاب اسقاط التكليف جملةً فان التكاليف كلها شاقة ثقيلة ولذالك سميت تكليفاً من الكلفة وهي المشقة فاذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهٰذه الدلائل لزم ذالك في الطهارات والصلوٰة والزكوٰة والحج والجهاد وغير ذالك ولا يقف عند حد الا اذا لم يبق على العبد تكليف وهٰذا محال فما ادى اليه مثله فان رفع الشريعة مع فرض وضعها محال

(جلد ۲ ص ۸۳)

اس کا جواب جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، اگر ان آیات و احادیث کا وہی مفہوم کہ جو تم لوگ بیان کرتے ہو تو پھر اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ آیات و احادیث اسلامی احکام کو سرے سے ساقط کردینے پر ابھارتی ہیں کیونکہ اگر دشواری و مشقت ہی کی وجہ سے احکام ساقط ہوں گے تو شریعت کے ہر حکم میں کچھ نہ کچھ دشواری اور مشقت ہے اور اسی مشقت ہی کی وجہ سے تو احکام الٰہی کو "تکالیف شرعیہ" کہا جاتا ہے۔ کیونکہ تکلیف کلفت سے مشتق ہے جو مشقت کا دوسرا نام ہے۔ اگر یہ تکلیف و مشقت جو کسی اسلامی حکم کی بجاآوری میں پیش آئے اس کو ان دلائل کے ذریعہ منسوخ کردیا جائے تو پھر اس سے لازم آئے گا کہ طہارت، نماز، زکوٰۃ، حج اور سب سے بڑھ کر جہاد اور اس کے علاوہ تمام احکام شرعیہ کو ساقط کردیا جائے۔ یہاں تک کہ بندے کے اوپر کوئی شرعی پابندی باقی نہ رہے، کیونکہ سب میں تکلیف و مشقت ہے، یہ انتہائی غلط اور محال بات ہے، یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک طرف شریعت بندوں کے لئے قانون بھی مقرر کرے اور دوسری طرف اس کو خود ہی ساقط بھی کردے۔

پھر وہ دوسری جگہ دشواری، تکلیف اور مشقت کو بہانہ بنانے والوں کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

لہٰذا کی وفات ۷۹۰ھ میں ہوئی ہے۔ تکلیف کا مفہوم سمجھنے کے لئے لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کو سامنے رکھا جائے۔

وان سمیت کلفة فاحوال الانسان کلها کلفة فی هذه الدار فی اکله وشربه وسائر تصرفاته ولکن جعل له قدرة علیها بحیث تکون تلک التصرفات تحت قهره لا ان یکون هو تحت قهر التصرفات فکذلک التکالیف فعلی هذا ینبغی ان یفهم التکلیف وما تضمن من المشقة

واذا تقرر هذا فما تضمن التکلیف الثابت علی العباد من المشقة المعتادة لیس بمقصود لطلب الشارع من جهة نفس المشقة بل من جهة ما فی ذلک من المصالح العائدة علی المکلف[2]

اگر اس معنی میں شرعی احکام کو مشقت طلب کہا جائے تو پھر اس دنیا میں انسان کے سارے کام ہی مشقت طلب ہیں، کھانے پینے اور دوسرے تمام تصرفات میں تکلیف ومشقت ہے۔ لیکن اس تکلیف ومشقت کے باوجود خدا نے انسان کو اس سے عہدہ برآ ہونے کی قدرت دی ہے، تاکہ یہ تصرفات اس کے سامنے مغلوب رہیں نہ یہ کہ وہ خود ان تصرفات سے مغلوب ہو جائے۔

یہی کے اوپر شرعی تکالیف اور ان کی دشواریوں کو قیاس کر لینا چاہیئے یعنی یہ کہ انسان کو اس کے اوپر قابو پانے کی کوشش کرنی چاہیئے نہ کہ ان کے سامنے مغلوب ہو جانا چاہیئے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو قابل برداشت مشقتیں بندوں پر شریعت نے ڈالی ہیں، اس سے شارع کا مقصد ان کو دشواریوں میں ڈالنا نہیں ہے، بلکہ ان کے مصالح کے پیش نظر ہی ان کو یہ تکلیفیں دی گئی ہیں۔

البتہ کوئی ایسی دشواری یا کوئی ایسی مشکل پیش آئے جس کا اثر عام بندوں کے جان و مال یا ان کی عزت وآبرو پر پڑتا ہو تو اس کو رفع کیا جا سکتا ہے جس طرح بھوک سے مرنے والے کے لئے مردار کھانے کی اجازت ہے۔ لیکن اس کو سد رمق سے زیادہ کھانے کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن چند آدمی بیٹھ کر فرضی طور پر کسی امر کے بارے میں یہ کہہ دیں کہ یہ دقت طلب ہے تو اس کا کوئی اعتماد نہیں ہے، بلکہ پہلے اس دشواری کو پیش آجانا چاہیئے، پھر اس پر غور کیا جائے گا۔ فرضی دشواریوں کا کوئی اعتبار نہیں، قاضی ابن عربی لکھتے ہیں:۔

واذا کان الحرج فی نازلة عامة فی الناس فانه یسقط واذا کان خاصا لم یعتبر (شاطبی ج ۲ ص ۱)

وہ دشواری جو عمومی ہو، اس کو رفع کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر خاص ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اب جو لوگ ان آیات واحادیث سے موجودہ دور کی تمدنی ضرورتوں کے لئے جو حقیقتاً ضرورتیں نہیں ہیں، بلکہ مصنفین ہیں، جواز کی شکلیں نکالتے ہیں، اور غیر اسلامی طرز معیشت، معاشرت اور سیاست کو امور مسلمہ مان کر اسلامی احکام کو توڑ مروڑ کے ان کے مطابق بنانا چاہتے ہیں، یا ان کو پس پشت ڈالنا چاہتے ہیں۔ ان کے لئے ان آیات وحدیث سے قطعی کوئی گنجائش نہیں نکلتی بشرطیکہ وہ قرآن وحدیث کو اپنی خواہش کا تابع نہ بنائیں، اور ان آیات وحدیث کو ان کے سیاق وسباق سے کاٹ کر اور اسلام کے حرام وحلال اور معروف ومنکر کے مقرر کردہ حدود سے الگ ہو کر سمجھنے کی کوشش نہ کریں۔ ورنہ پھر قرآن سے ہر برائی کو ثابت کرنا آسان ہے، کاش یہ لوگ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس نصیحت کو سامنے رکھ کر اسلامی احکام پر غور کرتے تو وہ اپنے اوپر بھی رحم کرتے، اور قرآن وحدیث کو بھی قطع وبرید سے محفوظ رکھتے۔ انہوں نے خیر القرون اور بعد کے زمانہ کے لوگوں کے طرز عمل کے فرق کو واضح کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:۔

---

[1] اس جملہ پر ان لوگوں کو خاص طور پر غور کرنا چاہیئے جو حالات سے مغلوب ہو کر اسلامی احکام میں کتر بیونت کرنا چاہتے ہیں۔ [2] الموافقات جلد ۲ ص ۸۳

" تم ایسے زمانے میں ہو جس میں لوگ اپنی خواہشات کو اعمال و احکام کا تابع رکھتے ہیں۔ لیکن ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا جب لوگ اعمال و احکام کو اپنی خواہشات کا تابع بنا لیں گے (موافقات ج ۲ ص ۳۸۱)

اوپر گذر چکا ہے کہ اسلام میں اجتہاد کی اجازت صرف ان امور میں دی گئی ہے۔ جن میں کتاب و سنت کی کوئی ہدایت موجود نہیں ہے، لیکن ان امور میں جن کا صراحتہً ذکر قرآن و حدیث میں موجود ہے، ان میں ایک شخص تو کیا پوری امت کو بھی تبدیلی کا حق حاصل نہیں ہے۔ مگر جدید مجتہدین یہ کرتے ہیں کہ اپنے آزادانہ اجتہاد کا نشانہ ان امور کو بناتے ہیں جو کتاب و سنت اور پوری امت کے تعامل سے ثابت ہیں۔ مثلاً ایک مرد کو بیک وقت چار عورتوں سے شادی کرنے کی اجازت قرآن سے، سنت متواترہ سے، اور پوری امت کے تعامل سے ثابت ہے۔ لیکن یہاں ایسا قانون بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے جس کی رو سے اسلام کے اس دیئے ہوئے حق کو سرے سے چھین لیا جائے، حالانکہ مشہور مفسر صحابی ابن عباسؓ کے شاگرد عکرمہ "حرج" جس پر ان مجتہدین کے استدلال کی بنیاد ہے، کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے تھے "خدا نے ہمیں ایک ہی عورت سے شادی کرنے پر مجبور نہیں کیا، بلکہ اس نے چار تک کی اجازت دی"۔

غور کیجئے کہ جس آیت سے یہ حضرات ازالۂ احکام پر استدلال کرتے ہیں، اسلاف ان آیات سے اثبات احکام کا کام لیتے تھے، اسی کا نام ہے احکام کو اپنی خواہش کا تابع بنانا۔

تبدیلی احکام اور فقہاء کے اصول

احکام کی تعمیل میں جو تخفیفیں، رعایتیں اور سہولتیں قرآن و سنت نے دی گئی ہیں ان کے پیش نظر فقہاء نے متعدد اصول وضع کر دیتے ہیں تاکہ جن احکام میں بھی ان کی مماثلت پائی جائے، ان پر ان کا انطباق آسانی سے کیا جا سکے، مگر جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے۔ ان اصولوں کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اسلامی احکام ہی پر خط نسخ پھیر دیا جائے یا متفقہ اسلامی احکام کو ان کا نشانہ بنایا جائے۔

ڈاکٹر محمصانی نے تبدیل الاحکام سے تقریباً ان تمام اصولوں کو اپنی کتاب میں نقل کر دیا ہے جن سے اس سلسلہ میں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے مثلاً:-

(۱) الضرورات تبیح المحظورات	ضرورتیں ممنوع چیزوں کو بھی مباح کر دیتی ہیں۔
(۲) المشقۃ تجلب التیسیر	دشواری آسانی لاتی ہے۔
(۳) الضرر یزال	تکلیف دور کی جانی چاہیئے۔
(۴) الضرر یدفع بقدر الامکان	حتیٰ المقدور تکلیف دور کی جائے گی۔
(۵) الاصل فی الشیٔ الاباحۃ	ہر چیز میں اصلاً اباحت ہے۔

ان اصولوں سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ضرورت و مصلحت اور دشواری کے وقت ان محرمات کو بھی حلال قرار دیا جا سکتا ہے جن کو کتاب و سنت میں حرام کیا گیا ہے، یا ان حلال چیزوں کو بھی حرام کیا جا سکتا ہے جو ان میں ہمیشہ کے لئے حلال کی گئیں ہیں۔ بظاہر ان اصولوں سے اس نتیجہ کی تائید ہوتی ہے، اس لئے بہت سے لوگ اس دھوکہ میں پڑ جاتے ہیں کہ واقعی اسلام کے متفقہ احکام میں اجتہاد کے ذریعہ ہمیشہ تبدیلی کی گئی ہے۔ اس لئے اس زمانے میں بھی کی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، مگر ان اصولوں کو جن فقہاء نے وضع کیا ہے انہوں نے اس سے نہ تو یہ نتیجہ کبھی

نکلا تھا اور نہ ان کے ذہن میں کبھی یہ بات آئی تھی کہ وہ ان اجتہادی اصولوں کے ذریعہ کتاب و سنت کے کسی حکم کو منسوخ کردیں۔ یا ان کی حرام و حلال کی مقرر کردہ قیدوں کو توڑیں، بلکہ .... انھوں نے ان کی جو تشریحات کی ہیں وہ اس کے بالکل برعکس ہیں، جو ہمارے جدید فقہا کرتے ہیں، اس لئے ہم ان کی تشریحات کو یہاں پیش کرتے ہیں، تاکہ ان پر غلط فہمیوں کے جو پردے ڈال دیئے گئے ہیں وہ ہٹ جائیں۔

۱:- مثلاً پہلی اصل یعنی الضرورات تبیح المحظورات کو لیجیے، اس اصول کے تحت بعض ممنوعات کی جواز کی اجازت دی گئی ہے لیکن اس وقت جب کہ کسی کی جان یا مال یا عزت و آبرو خطرے میں ہو۔ یہ اصل، قرآن کی اس آیت سے ماخوذ ہے جس میں مضطر کو حرام یا مردار کھانے کی اجازت دی گئی ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ قید بھی لگا دی گئی ہے کہ غیر باغ ولا عاد یعنی نہ تو لذت کے لئے کھائے اور نہ ضرورت سے زیادہ، امام سرخسی نے امام محمد کی کتاب السیر الکبیر کی شرح میں اس اصول کو اس موقع کے لئے استعمال کیا ہے، جہاں غیر معمولی .... نقصان کا خدشہ ہو۔

جو گھوڑے حکومت کی طرف سے مجاہدین کو جہاد کی غرض سے دیئے جاتے ہیں اور وہ ان ہی کی نگرانی میں رہتے ہیں، ان کو وہ اپنی ذاتی ضرورت یا خود گھوڑے ہی کی کسی ضرورت کے لئے استعمال کرسکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں امام محمد نے لکھا ہے کہ اپنی ذاتی ضرورت کے لئے تو وہ استعمال نہیں کرسکتے، البتہ اگر ان کو یہ معلوم ہو کہ گھوڑے کا چارہ کسی بستی سے یا بازار سے ملتا ہے تو اگر وہ مقام قریب ہو تو سوار ہوکر اس پر جاسکتے ہیں لیکن اگر وہ مقام دور ہو تو یہ بھی جائز نہیں ہے۔ البتہ جب قریب میں چارہ مل سکتا ہی نہ ہو تو وہ اس پر سوار ہوکر دور بھی جاسکتے ہیں۔

فلا باس بان یرکبه الی ذالك الموضع لیحمل علیه - (ج ۴ صـ ۲۷۹) | تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ سوار ہوکر اس مقام تک جائے اور اس کا چارہ لاد کر لے۔

امام محمد نے سواری کی جو اجازت دی ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے امام سرخسی لکھتے ہیں:-

لان هذا الموضع الضرورة والضرورات تبیح المحظورات | یہ موقع ایک طرح کی ضرورت کا ہے اور واقعی ضرورتوں میں ممنوع باتیں مباح ہوجاتی ہیں۔

مقصد یہ ہے کہ میدان جہاد کے علاوہ ان گھوڑوں پر سواری ممنوع ہے مگر اس ضرورت شدیدہ کی بنا پر جہاد کے علاوہ بھی سوار ہونے کی اجازت دی گئی ہے۔

غور کیجئے کہ اسلامی حکومت کے ایک گھوڑے کے استعمال میں اتنی قیود لگا دی گئی ہیں پھر ذاتی استعمال کے لئے نہیں بلکہ خود اس گھوڑے ہی کے سامان بقا کے حاصل کرنے کے لئے اور پھر اجازت دیتے ہوئے بھی یہ تنبیہ کردی گئی ہے کہ یہ ضرورت حرام کو حلال تو نہیں کرسکتی لیکن مباح کرسکتی ہے وہ بھی اس وقت تک کے لئے جب تک وہ ضرورت باقی ہے ورنہ اصل حرمت اپنی جگہ پر علیٰ حالہ باقی رہے گی اور ضرورت کے رفع ہوتے ہی وہ پھر لوٹ آئے گی۔

جو لوگ اس اصل کو اپنی خواہش نفس کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں ان کے بارے میں امام شاطبی لکھتے ہیں:-

"یہ لوگ اس اصل کی آڑ میں اپنی کسی خواہش کی تکمیل چاہتے ہیں۔ حالانکہ انسان کی جو ذاتی ضرورتیں ہیں ان کا ذکر تو شریعت نے خود ہی کردیا ہے۔"

انھوں نے اس کے لئے امام مازری کا جو مشہور مالکی عالم ہیں، یہ فتویٰ نقل کیا ہے کہ قحط کے زمانے میں کچھ غربا نے صاحب ثروت لوگوں سے کہا کہ آپ لوگ ہم کو اس وقت غلّہ ادھار دیں۔ فصل کٹنے پر ہم اس کی قیمت ادا کر دیں گے۔ لیکن جب قیمت کی ادائیگی کا وقت آیا تو ان لوگوں نے کہا کہ ہمارے پاس غلّہ ہے۔ اس لئے غلّہ کے بدلے غلّہ ہی واپس کریں گے۔ چنانچہ قرض خواہوں نے اس خیال سے کہ کہیں ان کا غلّہ مارا نہ جائے، اسے قبول کر لیا، گو کہ اس میں کا نقصان تھا۔ کیونکہ قیمت اگر ملتی تو زیادہ ملتی اس لئے کہ انھوں نے غلّہ گرانی کے زمانے میں فروخت کیا تھا۔ جب مازری سے اس بارے میں پوچھا گیا کہ الضرورات تبیح المحذورات کے تحت غلہ کی قیمت کے بدلے غلہ ہی لینا کیوں نہ مباح کر دیا جائے، تو انھوں نے جواب دیا کہ اگر تمہارا مقصود یہ ہے کہ مستقلاً اس کی اجازت دے دی جائے، تو یہ ایک مفسدہ ہے۔ جس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ البتہ اگر اس کی ادائیگی کی کوئی دوسری صورت نہ ہو تو پھر مشتری سے غلّہ لینے کی یہ صورت ہے کہ اس سے غلہ لے کر دو شاہدوں کی موجودگی میں فروخت کیا جائے، اور اس سے جو قیمت ملے، اس سے بائع کی رقم ادا کر دی جائے اور جو بچ رہے وہ مشتری کو دیدی جائے۔

بظاہر اس میں غربا کا فائدہ تھا کہ ان کو غلہ کے بدلے غلہ ہی دینا پڑتا تھا۔ مگر امام مازری نے اس کی اجازت اس لئے نہیں دی کہ یہ معاملہ ایک فریب کا معاملہ تھا کہ وعدہ تو کیا جائے قیمت کا اور دی جائے جنس۔ ظاہر ہے کہ جن معاملات میں دھوکہ اور فریب ہو ان کو اسلام میں مستقلاً مباح نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ بعض دوسرے مفاسد بھی تھے۔

غور فرمایئے کہ الضرورات تبیح المحذورات کا استعمال فقہا کس موقع کے لئے کرتے تھے۔ اگر مطلقاً ہر ضرورت کے تحت ممنوعات کو مباح کرنے کے لئے یہ اصل بنائی گئی ہوتی تو پھر امام مازری کو اس کی اجازت ضرور دے دینی چاہیئے تھی۔

شیخ زین العابدین نے الاشباہ والنظائر میں ان واقعات پر بڑی مفصل بحث کی ہے وہ الضرورات تبیح المحذورات اور الضرر یزال کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ اصول حدیث نبوی لا ضرر ولا ضرار سے ماخوذ ہے[1] اور اس سے فقہ کے بہت سے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی مال لے کر واپس کرنا چاہے۔ یا کسی چیز میں عیب نکل آئے اور ان دونوں صورتوں میں چونکہ مشتری کا نقصان ہے، اس لئے اس کو مال واپس کرنے کی اجازت دی گئی ہے، پڑوسی کی تکلیف کو رفع کرنے کے لئے شفعہ کی اور ایک مضطر کو حرام کھانے کی اجازت دی گئی ہے اسی کے تحت جنگ میں جب دشمن کا غلبہ ہو رہا ہو تو اسلحے برباد کر دینے کی اجازت دی گئی ہے۔ ....

حالانکہ اسلام کسی چیز کو عام حالت میں برباد کر دینا جائز نہیں سمجھتا، لیکن چونکہ یہاں جان و مال کا خطرہ لاحق ہے۔ اس لئے اس کی اجازت دی گئی ہے۔ مگر یہ اجازت بھی مطلقاً نہیں بلکہ اس قید کے ساتھ دی گئی ہے۔

ما ابیح للضرورة یتقدر بقدرها وما جاز لعذر بطل بزواله (ص)	جو چیز کسی ضرورت کے تحت مباح کی جائے گی وہ بس ضرورت ہی بھر مباح ہوگی، جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز کی جائے گی اس کا جواز عذر کے زائل ہونے کے بعد ختم ہو جائے گا۔

دشواری آسانی لاتی ہے

(۲) المشقة تجلب التيسير — دشواری آسانی لاتی ہے۔

---

[1] مصنف نے قرآن کی آیت کا ذکر نہیں کیا، مگر اضطرار والی آیت اور قرآن کے اس ٹکڑے سے یہ دونوں اصول مستنبط ہیں لا تظلمون ولا تظلمون

اصول فقہ کا یہ دوسرا اصول ہے، جسے جدید مجتہدین اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جب کسی اسلامی حکم میں کوئی مشقت، دشواری یا معاشی نقصان ہو تو اس اصول کے تحت اس کو منسوخ کرکے یا اس میں مناسب ترمیم کرکے آسانی پیدا کرنی چاہئیے۔ مثلاً سودی لین یا سودی تجارت اور سودی بینکنگ کو ترک کردیا جائے، تو پھر ملک میں معاشی بدحالی پھیل جائے گی، اور افراد و حکومت کا کروڑوں روپے کا نقصان ہوگا۔ اس لئے اس دشواری اور نقصان کو رفع کرنے کی یہی ایک صورت ہے کہ ملک کے معاشی کاروبار کو پہلا کے معاشی احکام کی قیود سے آزاد کیا جائے، یا ایک مرد جب بیک وقت متعدد عورتوں سے شادی کرتا ہے تو مرد کو خواہ تکلیف ہو یا نہ ہو، عورت کو ضرور تکلیف و ذلت ہوتی ہے۔ اس لئے اس کو تکلیف و ذلت سے بچانے کے لئے آسان صورت یہ ہے کہ اسلام کے قانون نکاح ہی میں ترمیم کردی جائے، لیکن اگر ہر مشقت و دشواری آسانی پیدا کرنے کا سبب ہو تو جیسا کہ امام شاطبیؒ نے لکھا ہے کہ شریعت کے ہر حکم میں کوئی نہ کوئی مشقت فرد کے لئے یا اجتماع کے لئے موجود ہے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تمام تکلیفات شرعیہ کو ساقط کردیا جائے۔

پھر پیش آمدہ دشواری پر اس حیثیت سے غور کرنا بھی ضروری ہے کہ جن دقتوں اور دشواریوں اور نقصانات کی بنا پر ایک حرام چیز کو حلال اور حلال چیز کو حرام کیا جارہا ہے .... وہ نزول قرآن کے وقت اور عہد نبوت ہی میں موجود تھیں یا نہیں، کیا جس وقت سود کی حرمت کا حکم نازل ہوا، اور آپ نے حجۃ الوداع میں یہ اعلان کیا کہ "جاہلیت کا سارا سود ساقط ہے" تو قریشی ساہوکاروں کا ہزاروں، لاکھوں روپے کا نقصان نہیں ہوا تھا؟ حتیٰ کہ آپؐ نے سب سے پہلے اپنے چچا کے سودی روپیوں کے بارے میں فرمایا کہ میں اس کو معاف کرتا ہوں، کیا اس سے حضرت عباسؓ کا جن کا سودی کاروبار کافی پھیلا ہوا تھا۔ ہزاروں روپے کا نقصان نہیں ہوا ہوگا۔ یہ بھی معلوم ہونا چاہئیے کہ مکہ اور مکہ کے آس پاس کی بیشتر آبادی کے لئے قریش ہی کی تجارت اور سودی لین دین کے ذریعہ معاش کا سامان مہیا ہوتا تھا مکہ میں قریش ہی حیثیت اس وقت وہی تھی، جو موجودہ دور میں کسی حکومت کی ہوتی ہے۔ مگر ان تمام نقصانات کو برداشت کرکے یہ حکم نافذ کیا گیا، لیکن ان نقصانات کے نتائج فائدے کی شکل میں رونما ہوئے، اس وقت اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔

اسی طرح قرآن نے جس وقت چار شادیوں کی اجازت دی اور اس حکم کے ماتحت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کئی کئی شادیاں کیں تو کیا اس وقت عورتوں کو تکلیف اور ذلت برداشت نہیں کرنا پڑی تھی، کیا اس وقت معاشرتی فساد کے رونما ہونے کا اندیشہ نہیں تھا، مگر اس کی اصلاح کے لئے اسلامی شریعت نے خلع و طلاق کی اجازت تو دے دی۔ لیکن اصل حکم کو منسوخ کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوا۔ چار شادی کی اجازت بجائے خود ایک بہت بڑے معاشرتی فساد یعنی زنا اور دوسرے جنسی جرائم کو روکنے کے لئے دی گئی تھی۔ اور اس اجازت کے بعد یہ فساد مٹا بھی۔ چنانچہ عرب میں جہاں فواحش و بدکاریاں علی الاعلان ہوتی تھیں، اور ہر گھر معاشرتی فساد کا سرچشمہ تھا، وہاں اسلام کی اس اجازت کے بعد تیس چالیس برس کے درمیان یعنی پورے عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ میں مشکل سے دو چار جنسی جرائم کے واقعات ہوئے۔ مگر اس دور میں جن ملکوں میں ایک سے زیادہ شادی کرنے پر پابندی ہے، وہاں کے جنسی جرائم کی فہرست پر نگاہ ڈالی جائے تو اندازہ ہوگا کہ وہاں کی معاشرت کتنی گندہ ہو چکی ہے، مغربی تمدن کی نقالی نے لوگوں کے سوچنے کے انداز کو کتنا بدل دیا ہے کہ زنا اور محرکات زنا کے لئے تو کھلی آزادی ہو اور جو چیز ان کو ختم کرنے والی ہو اس پر پابندی عائد کی جائے۔

غرض یہ کہ عقلی اور تجربی دونوں حیثیت سے بھی ان کا یہ کہنا غلط ہے کہ اسلامی احکام کی پابندی معاشرتی یا معاشی دشواری اور نقصان کا سبب ہے۔ اور اگر کوئی دشواری یا نقصان ہو بھی تو اسلامی شریعت اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ اس کا کوئی حکم بدل دیا جائے۔

جو لوگ المشقۃ تجلب التیسیر سے تبدیلی احکام پر استدلال کرتے ہیں یا قوانین کو اصول فقہ کے اس اصول کے مالہ وما علیہ کی خبر نہیں ہے، یا خبر ہوتے ہوئے دوسروں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں۔

اصول فقہ کا یہ اصول قرآن کی آیت یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر سے ماخوذ ہے، اور اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے یہ بتایا گیا ہے کہ یہ آیت ازالۂ احکام کے لیے نہیں، بلکہ اتباع احکام میں آسانی پیدا کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے۔ بالکل اسی طرح یہ اصول بھی احکام کی تبدیلی کے لئے نہیں بلکہ ان کے اتباع میں سہولت پیدا کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ شریعت میں انسان کی طبعی و تمدنی ضرورتوں کے پیش نظر جو سہولتیں دی گئی ہیں، ان جزوی سہولتوں کے اظہار کے لئے فقہا نے یہ اصول وضع کیا ہے۔ چنانچہ فقہا نے کتاب و سنت کے تمام احکام کا تتبع کر کے لکھا ہے کہ سات احکام اسباب کی بنا پر احکام کی بجا آوری میں سہولتیں دی گئی ہیں۔

۱:- سفر، یعنی سفر میں بعض احکام کی بجا آوری میں جو سہولت دی گئی ہے اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ لمبا سفر ہو، اس میں نماز قصر کرنے، جماعت ترک کرنے اور روزہ چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہے۔ دوسری یہ کہ دو چار میل کا سفر ہو، اس میں قصر کی اجازت تو نہیں دی گئی ہے، مگر جماعت چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہے۔ اب اگر کوئی دو چار میل کے تفریحی سفر میں بھی تکلیف محسوس کرے، یا روزہ چھوڑ دے یا نماز قصر کرنے لگے، یا اس کے لئے کوئی قانون وضع کرے تو اس کو اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

۲:- مرض، یعنی مرض کی حالت میں بھی بعض اسلامی حکم کو موخر کیا گیا ہے، اور بعض ممنوع چیزوں کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز نہیں پڑھ سکتا تو لیٹ کر پڑھے، وضو کے بجائے تیمم کرے، اگر نجاست کے دور کرنے پر قادر نہ ہو تو نجاست ہی کی حالت میں نماز پڑھ لے، اسی طرح شرمگاہ کا کھولنا حرام ہے، مگر ضرورت کے وقت طبیب کو دکھا سکتا ہے، سنکھیا کھانا حرام ہے، مگر دوا اس کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۳:- اکراہ، یعنی کسی کو مجبور کر کے کوئی حرام کام کرا لیا جائے، لیکن ہر مجبوری شریعت میں معتبر نہیں ہے۔ بلکہ وہ مجبوری معتبر ہے جس میں جان، مال یا عزت و آبرو کو خطرہ لاحق ہو۔ مثلاً اگر قتل کی دھمکی دے کر جھوٹ بلوا لیا جائے تو شریعت میں یہ فعل قابل ملامت نہیں ٹھیرے گا۔

۴:- نسیان، یعنی بھول کر غلط کام کر بیٹھے، مثلاً روزہ میں بھول کر پانی پی لے، کوئی دوسرے کی چیز غلطی سے اپنی سمجھ کر استعمال کر لے تو اس پر ملامت نہیں کی جائے گی، لیکن نسیان کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جن میں اس کو غلطی کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔ مثلاً احرام کی حالت میں مردوں کے لئے سلا ہوا کپڑا پہننا حرام ہے، اب اگر کوئی سلا ہوا کپڑا بھول کر پہن لے تو یہ جرم شمار کیا جائے گا، اور اس کے بدلہ میں اس کو ایک قربانی کرنا پڑے گی۔

۵:- جہل، یعنی آدمی جس بات کو نہ جانتا ہو اس میں جاننے تک کی رعایت کی جائے گی۔ بشرطیکہ وہ اپنی جہالت دور کرنے کی کوشش بھی کر رہا ہو، مثلاً کسی کو نماز پڑھنا نہیں آتی، نہ اس کو دعائیں یاد ہیں اور نہ ظاہری ارکان ادا کرنے کا سلیقہ رکھتا ہے، مگر مسجد میں آ کر نمازیوں کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا ہے، اور لوگوں سے پوچھ کر نماز کی دعائیں بھی یاد کرتا ہے تو اس کو قانوناً نمازی ہی شمار کیا جائے گا اور اس کو نہ ملامت کی جائے گی اور نہ سزا دی جائے گی۔

۶:- عام ابتلاء، یعنی وہ ناپاک چیز جس سے آدمی بالکل بچ ہی نہ سکتا ہو، مثلاً گلی کوچوں، راستوں، گلیوں اور سڑکوں وغیرہ پر جانوروں کے پیشاب، پاخانے اور دوسری گندگیاں پڑی رہتی ہیں، گو عام حالات میں گلیوں اور سڑکوں سے گزرتے وقت چھینٹیں وغیرہ نہیں پڑتیں، مگر بارش

کے زمانے میں جو شخص بھی گزرے گا۔ اس کے کپڑوں پر گندہ چھینٹیں ضرور پڑیں گی۔ چونکہ یہ ایک عام ابتلاء ہے جس سے بچنا انتہائی دشوار ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص کپڑے پر ان چھینٹوں کی موجودگی میں بھی نماز پڑھ لے گا تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ البتہ اگر چوتھائی سے زیادہ اس کا کپڑا اس میں ڈوب گیا ہے تو اس کو کپڑا بدلنا ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص بازار میں سودا خریدنے کے لئے جاتا ہے اور اس کی نظر اچانک کسی غیر محرم عورت پر پڑ جاتی ہے تو اس کی پہلی نظر معاف ہے۔ کیونکہ اس میں وہ بالکل بے بس ہے۔ اس لئے اس کو ہم فاسق اور گنہگار نہیں کہہ سکتے، لیکن اگر وہ بلا ضرورت بازار جاتا ہے یا بار بار زنا بالعین کا ارتکاب کرتا ہے، تو ہم اس کو فاسق کہیں گے، اور اسلامی حکومت ایسے شخص کو سزا دے گی۔

اسی طرح اسلام میں خرید و فروخت کا اصلی طریقہ تو یہ ہے کہ سودا بھی سامنے ہو اور قیمت بھی اسی وقت دے دی جائے، لیکن چونکہ ادھار خرید و فروخت ایک ناگزیر تمدنی ضرورت ہے، اس لئے اس کی اجازت دے دی گئی ہے۔

۷:۔ نقص یعنی کسی شخص میں کوئی فطری یا طبعی کمی ہو جس کی وجہ سے وہ شرعی حکم کی تعمیل میں معذور رہے، تو اس صورت میں وہ شخص قابل عفو ہوگا، مثلاً پاگل بچے، مجبور یا مسافروں اور عورتوں پر جماعت کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ فطری اور طبعی طور پر ان دونوں کے لئے یہ پابندی مشقت طلب ہوگی۔

غرضیکہ شرعی احکام کی بجا آوری میں انسان کو جو طبعی یا تمدنی عوارض پیش آ جاتے ہیں، شریعت میں ان کی رعایتیں موجود ہیں۔ المشقۃ تجلب التیسیر کا اصول ان ہی حالات کے لئے ہے، شریعت میں جو آسانیاں اور تخفیفیں دی گئی ہیں، ان کے سلسلہ میں چند باتیں اور ملحوظ رکھنی چاہئیں۔

(ا) سب سے پہلی بات یہ ہے کہ فقہاء نے جو رعایتیں اور سہولتیں دی ہیں، وہ خود ان کی وضع کردہ نہیں ہیں۔ بلکہ وہ سب کتاب و سنت کے اصولی احکام کے تحت دی گئی ہیں۔ فقہاء نے صرف یہ کیا ہے کہ ان کے سامنے جو نئی صورتیں پیش آئیں اور انھوں نے کتاب و سنت کے اصولی احکام کے تحت ان کو ان پر قیاس کیا، اس میں ان سے غلطیاں بھی ہوئیں، مگر کوئی غلطی ایسی نہیں رہی کہ اس پر دوسرے فقیہ نے متنبہ نہ کر دیا ہو۔

(ب) دوسری بات یہ کہ جو آسانیاں اور تخفیفیں دی گئی ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی مشقت و دقت کی وجہ سے کسی حرام چیز کے استعمال کی اور کسی حلال چیز کے ترک کی مستقل صورت پیدا کی گئی ہے، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ کہ ان صورتوں میں اگر عارضی طور پر کوئی شخص کسی حرام چیز کا ارتکاب کرے یا کوئی حلال چیز ترک کر دے تو اتنی دیر تک جب تک کہ وہ عارض موجود ہے، اس کو گناہ گار، قابل ملامت اور سزا کا مستوجب قرار نہیں دیا جا سکتا، ورنہ حرام اپنی جگہ پر حرام اور حلال اپنی جگہ پر حلال ہی باقی رہے گا۔

(ج) تیسری یہ کہ دقتیں اور مشقتیں دو طرح کی ہوتی ہیں، ایک وہ جن میں کوئی شرعی حکم موخر کیا جا سکتا ہے، یا ایک کے بجائے دوسری صورت اختیار کی جا سکتی ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔

دوسری وہ مشقتیں اور دقتیں جن کو بہر صورت برداشت کرنا ہی پڑے گا۔ مثلاً سردی کے زمانے میں وضو کرنا، گرمی میں روزے رکھنا، حج کیلئے سفر کی زحمت اٹھانا، روپے خرچ کرنا، جہاد کے لئے صعوبت برداشت کرنا، جان و مال کو خطرے میں ڈالنا، حرام ذریعہ رزق کو چھوڑنا، قاتل سے قصاص لینا، زانی کو رجم کرنا، چور کا ہاتھ کاٹنا، باغیوں کی سرکوبی کرنا وغیرہ وغیرہ، ان احکام کی بجا آوری میں اگر اس زمانہ میں کچھ لوگوں کو دقتیں

محسوس ہوتی ہیں تو جس زمانہ میں یہ احکام نافذ کئے گئے اس زمانہ میں بھی کچھ لوگوں نے دقتیں محسوس کی تھیں۔ مگر جن دنیوی و آخروی فوائد کے پیش نظر ان احکام کو نافذ کیا گیا تھا، ان ہی فوائد کے پیش نظر آج بھی ان کو نافذ کیا جانا چاہئے۔ اگر کسی کو اسلامی احکام میں مشقت محسوس ہوتی ہے تو وہ اس دائرہ سے نکل سکتا ہے۔ مگر اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس میں رہتے ہوئے ہر اس اسلامی حکم میں ترمیم شروع کر دے جو اس کی خواہش نفس کے خلاف ہو، اور جس میں اس کی آسان پسند طبیعت دشواری محسوس کرتی ہو یہی وجہ ہے کہ فقہانے اَلمشقۃ تجلب التیسیر کو چند اصولوں سے مقید کر دیا ہے۔

المشقۃ والحرج انما یُعتبرُ فی موضع لانص فیہ واما مع النص بخلافہ فلا یُعتبر

مشقت اور تنگی کا اعتبار وہاں کیا جائے گا جہاں کتاب و سنت کی کوئی ہدایت موجود نہ ہو۔ لیکن مشقت و حرج کے تقاضے کے خلاف کتاب و سنت کا تقاضا ہو تو پھر اس مشقت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائیگا

اسی طرح عموم بلوی کے بارے میں عام طور پر یہ خیال ہے کہ جو برائی بھی ہو جاتے اور اس میں عام لوگ مبتلا ہو جائیں تو پھر وہ برائی برائی نہیں رہتی۔ اس غلط فہمی کو بھی فقہانے دور کر دیا ہے، امام صاحب کا یہ قول اصول فقہ کی کتابوں میں منقول ہے کہ:۔

ولا اعتبار عندہ بالبلوی فی موضع النص

امام صاحب کے نزدیک جہاں نص موجود ہو وہاں عام ابتلا کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مقصد یہ ہے کہ اگر کتاب و سنت کی حرام کردہ کسی چیز کو عام طور پر حلال سمجھ لیا جائے۔ یا ان کی حلال کردہ کسی بات کو حرام قرار دیدیا جائے اور عام طور پر لوگ اس میں مبتلا ہو جائیں، تو اس عام ابتلا کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ کتاب و سنت میں جو چیزیں حرام ہیں وہ حرام ہی رہیں گی اور جو حلال ہیں وہ حلال ہی رہیں گی۔

الضرر یزال

(۳) الضرر یزال

کوئی تکلیف یا نقصان لاحق ہو تو اس کو زائل کیا جائے۔

مذکورہ دونوں اصولوں کی طرح یہ اصول بھی قرآن و حدیث کی ہدایات ہی سے ماخوذ ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی حکم شرعی کی انجام دہی میں غیر معمولی مالی یا جسمانی تکلیف یا نقصان واقع ہوتا ہو تو حتی الامکان اس کو نقصان سے بچانے کی کوشش کی جائے گی۔ ایک بیمار شخص اگر وضو کر کے نماز پڑھتا ہے تو اس کے مرض میں شدت پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اس لئے اس کو تیمم کی اجازت دی گئی ہے، اگر ایک شخص ریل سے اتر کر نماز پڑھتا ہے تو اس کے سامان کے چوری ہو جانے کا اندیشہ ہے، ایسی صورت میں اس کو ریل کے اندر ہی نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے، خواہ بیٹھ کر پڑھنا اور رکوع و سجدہ اشارہ سے کرنا پڑے۔

غرض یہ کہ فقہ کا یہ اصول اس حقیقت کے اظہار کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ اسلامی شریعت کے احکام انسانی ذہن کی پیداوار نہیں ہیں جس میں انسانی فطرت کا پورا پورا لحاظ نہ کیا گیا ہو۔ بلکہ یہ احکام اس اخلاق فطرت نے دیئے ہیں جو انسان کی فطری کمزوریوں، اس کی تکلیفوں اور اس کے جسمانی و روحانی نقصانات سے پورے طور پر واقف ہے۔

وہ کسی بندے کو تکلیف و نقصان میں ڈالنا نہیں چاہتا۔ بلکہ اس سے بچاتا ہے، لیکن اگر اس کے کسی حکم کی بجا آوری میں کوئی تکلیف و مشقت

یا نقصان نظر آتا ہے تو اس تکلیف و مشقت اور نقصان ہی میں نجانے کتنے اجتماعی اور انفرادی فوائد پوشیدہ ہوتے ہیں۔ ایک شخص حج کا سفر کرتا ہے، اس میں جسمانی تکلیف بھی اٹھاتا ہے، اور اپنی گاڑھی کمائی کا پیسہ بھی لگاتا ہے۔ مگر اس جسمانی تکلیف کے اٹھانے اور اپنی دولت خرچ کرنے پر وہ اس لئے مجبور ہوتا ہے کہ اس میں بے شمار انفرادی و اجتماعی، مادی و روحانی فوائد مضمر ہیں۔ اسی طرح زکوٰۃ، روزہ، نماز اور جہاد وغیرہ کو سمجھنا چاہیئے۔

اب جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر کسی شرعی حکم کی تعمیل میں ان کو کوئی تکلیف یا نقصان ہوتا ہے تو اس کو ساقط کر دینا چاہیئے تو اس سے اس کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی، اس لئے فقہاء نے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ نہ نقصان کی تلافی دوسرے نقصان سے کی جا سکتی ہے اور نہ ہر عمر و بکر کے نقصان کا لحاظ کیا جائے گا، بلکہ محض افراد کے نقصان سے اگر عام لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہے، تو مخصوص افراد کو اس نقصان کو برداشت کرنا پڑے گا۔

یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام عام نقصان سے بچنے کے لئے خاص نقصان کو برداشت کرنا پڑے گا

یعنی اگر سودی کاروبار کے جاری رکھنے میں کچھ لوگوں کا نقصان واقع ہوتا ہے، یا حکومت کو کچھ دقتیں پیش آتی ہیں، تو اس نقصان کو دوسرے طریقہ سے پورا کرنا چاہیئے۔ اس کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ اس نقصان کی تلافی سودی کاروبار جاری کر کے کی جائے۔ کیونکہ سودی کاروبار کا جاری رہنا نہ رہنے کے مقابلہ میں معاشرہ، و حکومت دونوں کے لئے مادی و اخلاقی دونوں حیثیت سے زیادہ مضر اور نتیجہ کے اعتبار سے نقصان دہ ہے۔

اسی طرح اگر کسی معاملہ میں چند افراد کا نقصان ہوتا ہو۔ مگر اس نقصان سے عام معاشرہ کا فائدہ ہو تو اس خاص نقصان کو برداشت کرنا پڑے گا۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کسی محاذ جنگ پر کفار مسلمان بچوں کو بطور ڈھال استعمال کریں، اور مسلمانوں کو معلوم ہو جائے کہ ان کی گولیوں اور تیروں کا نشانہ مسلمان بچے بن رہے ہیں، تب بھی انہیں نشانہ سے باز نہ رہنا چاہیئے، گو اس سے ہر مسلمان کو تکلیف ہوگی، مگر یہ تکلیف اس لئے برداشت کرنے پڑے گی کہ چند بچوں کا جانی نقصان پوری اسلامی فوج کو ہلاکت سے بچانے کے لئے ضروری ہے۔ تو یہ ضرر خاص، ضرر عام سے بچنے کے لئے برداشت کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی شاہراہ عام پر کوئی ایسا مخدوش مکان ہو جس کے گر جانے کی صورت میں لوگوں کے مالی یا جسمانی نقصان کا اندیشہ ہو تو اسلامی حکومت اس کو گرا سکتی ہے، حالانکہ اس کو کسی کی ملکیت پر دست اندازی کا حق حاصل نہیں ہے، لیکن اس خاص نقصان کو اس لئے برداشت کیا جائے گا کہ اس سے عام نقصان اور تکلیف کا اندیشہ ہے۔

اسی طرح اگر کوئی معلم بچوں کے اخلاق کو بگاڑتا ہے، کوئی جاہل ڈاکٹر مریضوں کی جان سے کھیلتا ہے۔ چند تاجر سٹہ بازی اور ذخیرہ اندوزی کر کے ملک میں گرانی پیدا کرتے ہیں تو ان تمام اشخاص پر اسلامی حکومت یہ پابندی عائد کر سکتی ہے کہ وہ اپنے پیشے اور کاروبار سے باز آئیں۔

اصول اباحت

(۴) الاصل فی الشئی الاباحۃ۔ ہر چیز میں اصلاً اباحت ہے۔

فقہاء کے اس اصول سے یہ فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ دنیا میں کوئی چیز بھی ہو اس کے استعمال میں اباحت ہے، اس لئے اگر ہر حرام چیز کو اس کی اصل پر باقی رکھتے ہوئے مباح سمجھا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن ہمارے جدید فقہاء نے اس اصول کے سمجھنے میں بھی

غلطی کی ہے۔

یہ اصول اصل میں اس حقیقت کے اظہار کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ دنیا کی تمام اشیا خالق کائنات نے انسان کے فائدے کے لئے پیدا کی ہیں، اگر ان کو ان کے فطری حدود کے اندر استعمال کیا جاتے تو کائنات کی ہر چیز مباح و مفید ہے۔ لیکن انسان خود ان کو بگاڑ کر اپنے لئے مضر بنالیتا ہے۔ مثال کے طور پر انگور کو لیجیے، اس کے اندر خدا نے کتنی لذت و لطافت رکھی ہے۔ اس کے حلال و مباح ہونے میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے، مگر جب اس انگور کو انسان نے بگاڑ کر شراب بنالی تو خدا نے اس کو حرام کر دیا، مگر اس شراب کی اصل یعنی انگور کے بارے میں شریعت نے یہ وضاحت کردی کہ وہ اپنی جگہ پر اسی طرح مباح ہے، اس کی اصلیت میں کوئی فرق نہیں آیا، فرق جو کچھ آیا ہے اس کے نشہ آور ہونے کی وجہ سے۔

اسی طرح مٹی پوری انسانی آبادی کا مشترک سرمایہ ہے، لیکن اگر کوئی احمق اس سے دانہ نکالنے کے بجائے اسے کھانا شروع کردے تو اسلام اس کے کھانے کو حرام قرار دے گا۔ ایٹمک انرجی کی دریافت خدا کا ایک عطیہ ہے۔ لیکن اگر اس کو پرامن طور پر استعمال کرنے کے بجائے .... انسانیت کی ہلاکت کے لئے استعمال کیا جائے تو یہ مباح چیز حرام ہو جائے گی۔

غرض یہ کہ حقیقت میں ہر چیز مباح ہے، انسان خود اپنے استعمال سے اسے حرام اور مضر بنا لیتا ہے

لیکن اگر کسی چیز کے اندر اباحت کے ساتھ خطر (ممنوع) کا پہلو بھی جمع ہو جائے تو پھر خطر کو ترجیح ہوگی اور اباحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص نے اپنی اصول فقہ میں بار بار لکھا ہے کہ:۔

اذا اجتمع سبب الحظر والاباحۃ کان الحکم للحظر دون الاباحۃ	جب اباحت اور خطر (ممنوع) دونوں کے اسباب جمع ہو جائیں تو خطر کو ترجیح ہوگی اباحت کو نہیں۔

مذکورہ اصولوں کے ساتھ فقہا کے ان اصولوں کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے:

درء المفاسد اولیٰ من جلب المصالح	مفاسد کا دور کرنا فوائد کے سمیٹنے سے زیادہ بہتر ہے۔
اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام	جب حلال و حرام ہونے کے دونوں پہلو جمع ہو جائیں تو حرام ہی پہلو کو اختیار کیا جائے گا۔

یعنی اگر ایک چیز کے استعمال میں فائدہ بھی ہو اور نقصان بھی تو فائدہ کو نظر انداز کر کے اس کے نقصان و مفسدہ اور مضرت رساں پہلو کو سامنے رکھا جائے گا، اور اس کو ممنوع قرار دیا جائے گا۔ شراب جوا اور سود فوائد سے خالی نہیں ہیں، مگر چونکہ ان میں فوائد کے مقابلہ میں مفاسد اور مضرتیں زیادہ ہیں، اس لئے خدا نے ان کو حرام قرار دیا۔

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا	آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے کچھ فوائد بھی ہیں، مگر ان کا گناہ ان کے نفع سے زیادہ ہے۔

اسی طرح اگر کسی چیز کے حلال و حرام ہونے میں شبہ پیدا ہو جائے تو اس کو حرام ہی سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ حلال امر ہے اور حرام

نہی، اور شریعت میں امر کی تعمیل سے بڑا درجہ یہ ہے کہ جس چیز کے ارتکاب سے منع کیا گیا ہے اس سے رک جایا جائے۔ صاحب الاشباہ لکھتے ہیں:۔

لان اعتبار الشرع بالمنہیات اشد من اعتنائہ بالمامورات — شریعت نے مامورات کے مقابلے میں منہیات کا زیادہ لحاظ واعتبار کیا ہے۔

اسی بنا پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مشتبہات تک سے بھی بچنے کی تاکید فرمائی ہے، کیونکہ یہ حرام کے قریب کر دینے کا سبب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ خدا نے جس بات سے روکا ہے، اس سے رک جانا جن وانس کی عبادت سے زیادہ افضل ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا کہ دو ایسی لونڈیوں کو جو آپس میں سگی بہنیں ہوں ساتھ رکھنا جائز ہے یا نہیں، فرمایا کہ ایک آیت سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت سے حلت، مگر:۔

فالتحریم احب الینا — تحریم والی آیت ہمیں زیادہ پسند ہے۔

فقہا کے مذکورہ اصولوں کی ان ہی کی زبانی سے جو مختصراً وضاحت کی گئی ہے، کیا اس کے بعد بھی یہ کہنے کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے کہ یہ اصول ضرورت ومصلحت، وقت وتخلیق کے وقت حرام کو حلال اور حلال کو حرام یا مکروہ کو مباح اور مباح کو مکروہ قرار دینے کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔

خلفائے راشدین کا طرزِ عمل

اوپر کتاب وسنت علمائے فقہا کے اصول سے اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں کتاب وسنت کے متفقہ اسلامی احکام ہی کو ماخذ بنا کر ان کا حل تلاش کرنا چاہیئے، نہ یہ کہ ان احکام ہی کو اجتہاد کا ہدف بنا کر ان کو تبدیل کر دینا چاہیئے۔ اب خلفائے راشدین کے عام طرز عمل پر بھی ایک نظر ڈال لینی چاہیئے جس سے اندازہ ہو جائے گا کہ وہ زندگی کے بڑے بڑے مسائل ہی میں نہیں بلکہ چھوٹے اور معمولی مسئلوں میں بھی کتاب وسنت کی پیروی ہی پر زور دیتے تھے اور اسی کو اپنے لئے باعث سعادت سمجھتے تھے۔ مگر ان کے دو چار فیصلے ایسے کتاب وسنت کے خلاف نظر آتے ہیں اور جن کو ہمارے جدید مجتہدین اپنے معروضات کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں تو ان کے بے شمار فیصلے اور ان کی زندگی کا پورا طرز عمل اس بات پر شاہد ہے کہ کتاب وسنت کا حکم معلوم ہو جانے کے بعد انھوں نے اپنے بہت سے کئے ہوئے فیصلے بدل دیئے ہیں اور بہت معمولی باتوں ہی میں نہیں بلکہ ایسی جہاں مسلمانوں کی حیات وزیست کا مسئلہ درپیش تھا انھوں نے یہ تو ضرور کیا کہ کسی حکم کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دی ہے۔ یا کسی حکم کو شرعی مصلحت کے تحت مؤخر کر دیا ہے۔ مگر اس کی ایک مثال بھی نہیں مل سکتی کہ انھوں نے کسی صریح متفق علیہ حکم کو کسی شرعی دلیل کے بغیر محض مصلحت اور ضرورت کے تحت بدل دیا ہو یا مؤخر ہی کر دیا ہو۔

دورِ صدیقیؓ

دارمی نے میمون بن مہران کے واسطہ سے حضرت ابوبکر صدیق رض کا طرز عمل ان الفاظ میں نقل کیا ہے:۔

اذا ورد علیہ الخصم نظر فی کتاب اللہ — جب ان کے سامنے کوئی اختلافی معاملہ آتا تو وہ

فإن وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى بينهم وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر سنة قضى بها فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال أتاني كذا وكذا فهل علمتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في ذلك بقضاء فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله فيه قضاء فيقول ابوبكر الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ علينا ديننا[۱]

کا فیصلہ کرنے کے لئے سب سے پہلے کتاب اللہ میں غور کرتے، اگر کتاب اللہ میں حکم مل جاتا تو اسی کے مطابق فریقین کے درمیان فیصلہ کرتے اگر کتاب اللہ میں اس کا کوئی حکم نہ ملتا اور سنت نبوی میں مل جاتا، تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اگر کتاب و سنت دونوں میں اس کا حکم نہ ملتا تو عام مسلمانوں سے دریافت فرماتے تھے کہ اگر تم میں سے کسی کو اس طرح کے معاملہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فیصلہ کا علم ہو تو بتلیئے چنانچہ بسا اوقات متعدد آدمی آکر اس کے بارے میں سنت نبوی کی اطلاع دیتے تو آپ فیصلہ پاکر فرماتے تھے۔ خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہم میں ایسے آدمی پیدا کر دیئے ہیں جو ہمارے لئے ہمارے دین کو محفوظ کئے ہوئے ہیں۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں ایک عورت آئی جو اپنے پوتے کے ترکہ سے حصہ چاہتی تھی۔ آپ نے اس سے کہا کہ کتاب اللہ میں تمہاری وراثت کا ذکر نہیں ہے۔ نہ میرے علم میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی اسوہ ہے جس سے پتہ چلتا کہ آپ نے دادی کو پوتے کے ترکہ سے حصہ دیا ہو، تم اس وقت واپس جاؤ میں دوسرے اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کروں گا۔ چنانچہ آپ نے عام صحابہؓ سے اس بارے میں دریافت فرمایا۔ حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلہ کی اطلاع دی کہ آپ نے پوتے کے ترکہ سے دادی کو ۱/۶ میراث دی تھی۔ حضرت صدیقؓ نے دوسرے صحابہؓ سے پوچھا کہ کسی اور شخص کو بھی اس کا علم ہے۔ محمد مسلمہ انصاریؓ نے مغیرہ ابن شعبہ کی تائید کی تو حضرت صدیقؓ نے اس سنت نبوی کے مطابق اس عورت کو میراث دلوائی۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اسامہؓ کی سرکردگی میں ایک فوج رومیوں کی نقل و حرکت کی نگرانی کے لئے بھیجنا چاہتے تھے، کہ آپ کی وفات ہو گئی۔ حضرت صدیقؓ جب خلیفہ ہوئے تھے تو انھوں نے اس فوج کو روانہ کرنا چاہا۔ عام صحابہؓ بعض مصالح کے پیش نظر اس کے مخالف تھے۔ مگر حضرت صدیقؓ نے اصرار کیا۔ اور عام صحابہؓ سے فرمایا کہ جس حکم کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نافذ فرما گئے ہیں، میں اس کو واپس نہیں لے سکتا۔ اسی طرح جب آپ نے مانعین زکوٰۃ کی سرکوبی کے لئے فوج روانہ کرنے کا ارادہ ظاہر فرمایا تو بھی عام صحابہؓ نے مخالفت کی حتیٰ کہ حضرت فاروقؓ بھی اس میں آپ کے ساتھ نہ تھے۔ انھوں نے آپ کو اس سے باز آنے کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی پیش کیا کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے کلمہ لا الٰہ پڑھ لیا، اس کی جان اور اس کا مال محفوظ ہو گیا، مگر حضرت صدیقؓ جن کی نظر اس حکم کے

---

[۱] مفتاح الجنۃ ص ۳۴۔ مقدمہ دارمی، الرسالہ امام شافعی

ہر پہلو پر تھی۔ اُنھوں نے اس دلیل کا جواب اسی دلیل سے یہ دیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ یہ بھی تو فرما دیا ہے کہ الا بحق الاسلام یعنی کلمۂ لا الٰہ پڑھنے کے بعد آدمی کا جان و مال ضرور محفوظ ہو جاتا ہے لیکن اگر اسلام کا کوئی حق ہوگا تو اس کے جان و مال کی حفاظت باقی نہیں رہے گی اور یہاں یہی صورت ہے کہ اسلام کے ایک اہم حق زکوٰۃ کو ہڑپ کر جانا چاہتے ہیں

غور فرمایئے کہ ان میں بعض امور مثلاً جنگ وغیرہ ایسے ہیں جن کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی طرف سے اجازت ہے کہ موقع اور محل کا جو تقاضا ہو اسی کے مطابق عمل کیا جائے۔ مگر حضرت صدیق رضؓ نے محض مشتبہ خطرات و مصالح کی وجہ سے فیصلہ نبوی کو بدلنا مناسب نہیں سمجھا۔

دورِ فاروقی رضؓ

حضرت عمر رضؓ جن کے بعض فیصلوں کی روح کو سمجھے بغیر تبدیلیٔ احکام کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے۔ اجتہاد کے بارے میں ان کا عام طرزِ عمل اور ان کی وہ ہدایتیں ملاحظہ ہوں جو وہ مملکتِ اسلامیہ کے امراء کو وقتاً فوقتاً روانہ فرمایا کرتے تھے۔

قاضی شریح نے آپ کو جو ہدایت نامہ بھیجا اس میں سب سے پہلی بات یہ تھی:-

إذا حضرك امر لا بد منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به فان لم يكن فيما قضى به الرسول صلى الله عليه وسلم فان لم يكن فيما قضى به الصالحون وائمة العدل فان لم يكن فاجتهد برايك[۱]	جب تمھارے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آئے جس میں رائے دینا ضروری ہو تو سب سے پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کر کے اس کے مطابق فیصلہ کرو گے۔ کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ ملے تو پھر سنت نبوی کے مطابق فیصلہ کرو اگر سنت نبوی بھی خاموش ہو تو صلحاء اور ائمۂ عدل نے جو اس طرح کے معاملہ میں جو فیصلہ کیا ہو، اس کو سامنے رکھو۔ اگر یہ بھی نہ ہو تو پھر خود اجتہاد کرو

اس سے بھی زیادہ مفصل ہدایت آپ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو روانہ فرمائی تھی جو اس وقت عراق کے امیر تھے۔ یہ ہدایت نامہ اتنا جامع ہے کہ اس سے فقہاء نے سینکڑوں احکام کا استنباط کیا ہے۔ اس کا کچھ حصہ اوپر نقل کر آئے ہیں۔ ایک بار کچھ لوگ حدیث نبوی کا تذکرہ کر رہے تھے۔ ایک شخص نے کہا یہ تذکرہ چھوڑ دو کتاب اللہ کا ذکر کرو۔ حضرت عمر رضؓ نے سنا تو بہت برہم ہوئے اور فرمایا کہ احمق حدیث نبوی تو قرآن کی تفسیر ہے اس کو چھوڑنے کو کہتا ہے

انّ القرآن احکم والسنة تفسره	قرآن اصول دیتا ہے اور سنت اس کی تفسیر کرتی ہے

حضرت عمر رضؓ نے ایک بار فرمایا کہ اگر میں اپنی رائے کے مقابلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کو رد کر سکتا تو صلح حدیبیہ کے دن رد کر دیتا۔ جب ایک طرف کفار کی قید سے گردن چھڑا کر ابو جندل رضؓ نے پابزنجیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر پناہ کی درخواست کی،

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۸ و مفتاح الجنۃ ص ۳۲

میں قرآن وسنت کی مقرر کردہ حرام وحلال کی قیود کو بھی توڑ ڈالا ہے۔ ایک طرف ان کی زندگی کا پورا طرز عمل ہے۔ دوسری طرف ان بعض فیصلوں کو توڑ مروڑ کر پیش جاتا ہے۔ آدمی کی زندگی کے پورے طرز عمل کو نظر انداز کر کے اس کی چند باتوں کو توڑ مروڑ کر جب بھی کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے تو ہدایت کے بجائے گمراہی کا راستہ کھلا ہے

اگر خلفائے راشدینؓ کا کوئی فیصلہ بظاہر کتاب وسنت کے خلاف نظر آتا ہے، تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی پوری تحقیق کرلی جائے کہ ایسا تو نہیں ہے کہ وہ فیصلہ ان کی طرف غلط منسوب ہوگیا ہے۔ جیسا کہ طلاق ثلاثہ کے بارے میں حضرت عمرؓ کی طرف یہ منسوب ہوگیا ہے کہ سب سے پہلے ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقوں کو طلاق باین انہی نے قرار دیا۔

حالانکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نفاذ فرمایا تھا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک حکم کے جتنے پہلو ہوں ان سب کو اور ان کے ساتھ ان مصالح کو بھی پیش نظر رکھا جائے جن کی بناء پر شریعت نے عارضی طور پر کسی حکم کے مقدم وموخر کرنے کی اجازت دی ہے۔ اگر اس حیثیت سے غور کیا جائے گا تو پھر معلوم ہوجائے گا کہ ان کے جتنے فیصلے ہیں وہ کتاب وسنت کے خلاف نہیں۔ بلکہ ان کے منشا کے عین مطابق ہیں۔ یہ ہمارا قصور فہم ہے کہ ہم ان کے فیصلوں کی گہرائیوں تک نہیں پہنچ سکے۔

مثلاً حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانہ میں چوروں کی سزا ملتوی کردی تھی، بظاہر آپ کا یہ فیصلہ حکم قرآنی کے صریح خلاف نظر آتا ہے جو لوگ اس میں غور کریں گے ان کو نظر آئے گا کہ جس قحط میں انھوں نے اس حکم کو ملتوی کیا تھا۔ اس میں لوگوں کے فقر وفاقہ کا حال یہ تھا کہ درخت کی پتیاں تک کھاجاتے تھے۔ کیا اس اضطرار کی حالت میں جس میں قرآن نے سور اور مردار کھالینے کی اجازت دی ہے۔ اس میں حضرت عمرؓ قطع ید کی آیت پر عمل کرتے یا اضطرار والی آیت پر۔ کیا ان کا یہ طرز عمل قرآن کے خلاف کہا جائے گا یا اس کے منشا کے عین مطابق۔

اب ہم خلفائے راشدینؓ کے ان تمام فیصلوں پر بحث کرکے بتائیں گے کہ ان کے جو فیصلے اس دور کے مجتہدین کو کتاب وسنت کے خلاف نظر آتے ہیں وہ حقیقتاً ان کے خلاف نہیں بلکہ ان کے منشا کے عین مطابق ہیں۔

خلافت راشدہ سے متعلق مثالوں کی تحقیق

جن مسائل کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ان میں خلفائے راشدینؓ نے کتاب وسنت کی تصریحات کے خلاف عمل کیا ان میں سے ان دو مسئلوں کا تعلق حضرت صدیقؓ کے عہد حکومت سے ہے۔ اس لئے انہی مسئلوں سے اس بحث کا آغاز کیا جاتا ہے

فدک اور دوسری زمینوں کا مسئلہ

بنو نضیر، فدک اور خیبر کی جو زمینیں آپؐ کی نگرانی میں تھیں ان کی آمدنی کو آپ سامان جہاد کی تیاری، مسافروں، مہمانوں اور دوسرے رفاہ عام کے کاموں کے علاوہ ازواج مطہرات اور اہل بیت کی کفالت میں بھی صرف فرماتے تھے اسی لئے آپؐ کی وفات کے بعد ازواج مطہرات اور اہل بیت نبویؐ کو خیال پیدا ہوا کہ وہ زمینیں جو آپؐ کی ذاتی نگرانی میں تھیں، ان کو بطور وراثت ملنی چاہیئں۔ مگر جب حضرت عائشہؓ، حضرت صدیقؓ اور حضرت فاروقؓ نے ان کو قرآن وسنت کی روشنی میں یہ سمجھایا کہ آپؐ ان زمینوں میں جو تصرف فرماتے تھے وہ ذاتی وشخصی حیثیت سے نہیں بلکہ بحیثیت نبی کے فرماتے تھے یعنی آپؐ کا اس پر قبضہ قبضہ مالکانہ نہیں بلکہ قبضہ حاکمانہ تھا۔ پھر انبیا کی یہ سنت رہی ہے کہ وہ جو

ترکہ چھوڑ جاتے ہیں ان میں وراثت نہیں چلتی بلکہ وہ عامۃ المسلمین کا حق ہوتا ہے اس لئے ان زمینوں کو مستقل طور سے کسی مخصوص گروہ یا افراد کی نگرانی و قبضہ میں نہیں دیا جا سکتا۔ یہ زمینیں اسلامی حکومت کے قبضہ میں رہیں گی۔ البتہ ان سے آپ حضرات کی جو مدد حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہوتی تھی وہ بدستور جاری رہے گی۔ چنانچہ اس کے بعد ازواج مطہرات اور اہل بیت نبوی کے تمام افراد مطمئن ہو گئے اور ان میں سے بیشتر کے دل میں اس کی ملکیت کا کوئی خیال باقی نہیں رہا۔

اس مسئلہ کے سلسلہ میں حضرت صدیق رضؓ اور حضرت فاروق رضؓ نے جو طرز عمل اختیار کیا وہ قرآن و سنت کے خلاف نہیں، بلکہ ان کے منشا کے عین مطابق تھا اور اس پر یہی نہیں کہ تمام اہل سنت کا اتفاق ہے بلکہ حق پسند شیعہ ائمہ اور علما نے بھی اس کی تصویب و تائید کی ہے۔ اس مسئلہ کی اس سے زیادہ تفصیل اس لئے نہیں کی گئی کہ اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے بلکہ اس پر مستقل کتابیں موجود ہیں۔

مؤلفۃ القلوب کا مسئلہ

قرآن میں زکوٰۃ کے مستحق آٹھ قسم کے لوگ قرار دیئے گئے ہیں۔ انہی میں ایک مولفۃ القلوب بھی ہیں یہ مسلمان بھی ہو سکتے ہیں، اور غیر مسلم بھی۔ مسلمانوں میں وہ سب اس میں شامل ہو سکتے ہیں جنھوں نے جلد ہی اسلام قبول کیا ہو۔ مگر ان کا دل ابھی تک اس پر اچھی طرح جما نہ ہو۔ یا تنگ حالی کی وجہ سے ان کا ایمان متزلزل ہو رہا ہو یا ان کے ذریعہ اسلام کا کوئی بڑا کام انجام پا سکتا ہو۔ ایسے تمام لوگوں کی تالیف، قلب اور تسلی کے لئے مد زکوٰۃ سے ..... مدد کی جا سکتی ہے اسی طرح غیر مسلموں میں جو لوگ اسلام کی طرف مائل ہوں اور ان کی مالی امداد ان کے مزید میلان کا سبب ہو سکتی ہو تو ان کی بھی امداد زکوٰۃ کی رقم سے کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح ان کے شر سے مسلمانوں کو بچانا ہو تو اس وقت بھی ان کو مالی مدد دے کر مسلمانوں کے جان و مال کی حفاظت کی جا سکتی ہے چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین کے زمانے ہی تقریباً ۳۰-۳۲ ممتاز مسلمانوں اور غیر مسلموں کی مال غنیمت سے مدد کی تھی تاکہ اسلام کے خلاف ان کی زبان اور تگ و دو بند ہو جائے، مگر حضرت صدیق رضؓ نے اپنے عہد خلافت میں حضرت عمرؓ کے مشورہ سے مولفۃ القلوب کی مد بند کر دی جس پر عام صحابہؓ نے بھی کوئی اختلاف نہیں کیا۔

حضرت صدیق رضؓ کے اس طرز عمل سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ جس طرح انہوں نے قرآن اور سنت کے ایک متفقہ اور ثابت شدہ حکم میں تبدیلی کی اسی طرح مسلمانوں کی ہر حکومت کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اگر ضرورت سمجھے تو کسی بھی اسلامی حکم کو منسوخ یا اس میں ترمیم و تبدیلی کر سکتی ہے۔

اس سلسلہ میں تھوڑا سا خلط مبحث ہو گیا ہے جس کی بنا پر یہ مسئلہ الجھ بھی گیا ہے اور قابل اعتراض بھی بن گیا ہے، وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین کے مولفۃ القلوب کی جو عارضی مدد کی تھی اس کو قرآن کے مستقل مصرف کے ساتھ ملا دیا گیا۔ حالانکہ ان دونوں کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مولفۃ القلوب کی جو کچھ مدد فرمائی تھی وہ مد زکوٰۃ سے نہیں بلکہ خمس[1] سے یعنی مال غنیمت کے اس حصہ سے جس میں خدا نے آپ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے یہ اختیار دیا تھا[2] کہ آپ اپنی صوابدید سے جس کار خیر میں چاہیں

---

[1] اس بارے میں فقہا کے درمیان تھوڑا اختلاف ہے کہ یہ مدد خمس سے دی گئی تھی یا مجموعہ غنائم سے۔ مگر اس میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ مدد زکوٰۃ کی رقم سے نہیں دی گئی تھی [2] سورۂ انفال کی ابتدائی آیتوں پھر اس سورہ کے چوتھے رکوع اور سورۂ حشر میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ آگے ان کا مفصل ذکر بھی آئے گا۔

صرف کریں۔ چنانچہ آپؐ نے ضرورت سمجھی اسی لئے اس مد سے ان کی مدد کی اور آپؐ کی وفات کے بعد یہ اختیار او وحق آپ کے جانشین اور اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے حضرت صدیقؓ و فاروقؓ کو منتقل ہوا۔ اور انھوں نے اس کی ضرورت نہیں سمجھی، اس لئے وہ مد بند کردی، بہرحال حضرت صدیقؓ نے جن مؤلفۃ القلوب کی مدد کی تھی وہ انہی کی جن کی آپؐ نے غزوہ حنین میں خمس سے مدد کی تھی۔ قرآن کے بیان کردہ مصرف سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ کہیں سے ثابت ہے کہ آپؐ نے اس مصرف کو قیامت تک کے لئے ختم کردیا ہو۔

پھر اسی سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن نشین رہنا چاہیئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین میں جن بیس۔ ۳۰۔ ۳۲ آدمیوں کو مدد دی تھی، ان میں سے کسی کو نہ تو دوبارہ آپؐ نے مدد دی اور نہ ان کی مدد جاری رکھنے کی تاکید فرمائی اور نہ خود ان لوگوں نے دوبارہ مدد طلب کرنے کی کوشش کی۔ ان میں دو مسلمان اقرع بن حابس و عیینہ بن حصین ایسے تھے جنھوں نے اس کو اپنا علیٰ حیاتی حق سمجھ لیا تھا۔ اور بار بار اس حیثیت سے مدد لینے کی کوشش کی۔ حالانکہ وہ ایک وقتی مصلحت اور ہنگامی ضرورت کے تحت مدد دی گئی تھی۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ان کو محض منقولہ اموال سونا چاندی اور جانوروں کی شکل میں مدد دی تھی اور اب انھوں نے غیر منقولہ جائدادوں کا مطالبہ بھی شروع کردیا تھا۔

غرض یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جو حالات تھے اُن کے پیش نظر آپؐ نے خمس سے ان کو مدد دینا ہی مناسب سمجھا۔ اور حضرت صدیقؓ کے سامنے جو صورت حال تھی اس کے پیش نظر مد بند کردینا ہی اُنھوں نے مناسب سمجھا۔ اس سلسلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ عمل فرمایا بحیثیت نبی آپؐ کو خدا کی طرف سے اس کی اجازت تھی اور حضرت صدیقؓ نے جو روش اختیار کی بحیثیت جانشین نبیؐ ان کو بھی خدا کی طرف سے اس کی اجازت تھی۔ بہرحال ان میں سے کسی طرز عمل کا تعلق قرآن کے بیان کردہ مصرف سے نہیں ہے اور وہ قیامت تک اسی طرح باقی رہے گا۔

اوپر ذکر آچکا ہے کہ قرآن کے مقرر کردہ مصرف مؤلفۃ القلوب اور خمس سے جن لوگوں کو تالیف قلب کے طور پر عارضی مدد دی گئی تھی، ان دونوں کے آپس میں خلط ملط ہوجانے کی وجہ سے یہ مسئلہ الجھ گیا ہے اور اسی کی وجہ سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی ہے کہ حضرت صدیقؓ و فاروقؓ نے قرآن کے ایک صریح حکم میں تبدیلی کی۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ خلط مبحث کیسے ہوا اور یہ غلط فہمی کہاں سے پیدا ہوئی اس کا بظاہر ایک ہی سبب معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مصارف زکوٰۃ والی آیت میں جہاں مؤلفۃ القلوب کا ذکر ہے اس کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے مثال کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل کو پیش فرمادیا ہے جو آپؐ نے غزوہ حنین میں اختیار فرمایا تھا۔ اسی تفسیر کی بنا پر عام طور پر لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کو اس آیت کی تفسیر سمجھ لیا اور حضرت صدیقؓ نے چونکہ اس کے خلاف طرز عمل اختیار فرمایا اس لئے اس کو کتاب و سنت کے خلاف سمجھ دیا۔ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل اور حضرت صدیقؓ کی روش دونوں کا تعلق خمس سے تھا۔ زکوٰۃ سے ان کا تعلق سرے سے تھا ہی نہیں۔ چنانچہ امام رازی کی نکتہ رس نگاہ اس غلط مبحث اور تسامح کی طرف گئی اور انھوں نے واضح الفاظ میں لکھا کہ

علی ہا العطایا انما کانت یوم حنین وکلا [illegible] یہ عطیئے جو حنین کے دن آپؐ نے دیئے تھے ان

سلہ اس وقتی مصلحت کی طرف خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اس تقریر میں اشارہ فرمایا ہے جو آپؐ نے انصار کے سامنے فرمائی تھی اور حضرت فاروقؓ کی اس گفتگو سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے جو آپ نے ان دونوں صاحبوں کے سامنے فرمائی تھی۔

تعلق لها بالصدقات، ولا أدري لا — کا تعلق زکوٰۃ سے قطعی نہیں ہے، نہیں معلوم

سبب ذکر ابن عباس رضی اللہ عنہما — کس وجہ سے حضرت ابن عباسؓ نے اس قصہ

هذه القصة فی تفسیر هذه الآیة — کو اس آیت کی تفسیر میں ذکر کیا۔

غالباً حضرت ابن عباسؓ نے موقع و محل کی تفہیم کے لئے غزوۂ حنین کی مثال دے دی تھی تاکہ آسانی سے ذہن میں یہ بات آجائے کہ کونسا موقع و محل ایسا ہے جس میں مدِ زکوٰۃ سے مؤلفۃ القلوب کی مدد دی جا سکتی ہے، مگر عام طور پر ان دونوں کو ایک ہی سلسلہ کی چیز سمجھ لیا گیا جس سے یہ الجھاؤ اور غلط فہمی پیدا ہوئی۔ اس لئے ضرورت ہے کہ ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے پھر اس مسئلہ پر غور کیا جائے راقم کے نزدیک ایسا کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ غزوۂ حنین کا واقعہ شوال ۸ھ میں پیش آیا اور مصارف زکوٰۃ والی آیت کا نزول اس کے ڈیڑھ سال بعد یعنی ۹ھ میں ہوا۔ اس سے یہ ظاہر ہے کہ آپؐ کا یہ طرزِ عمل اس آیت کی تفسیر اسی وقت بن سکتا تھا جب آپؐ آیت کے نزول کے بعد اسے اختیار فرماتے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ تفسیر پہلے ہو جائے اور آیت کا نزول بعد میں ہو۔

البتہ ایک سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت صدیق رضؓ و فاروقؓ نے قرآن کے حکم میں نہ سہی سنت نبوی میں تو تبدیلی کی۔ مگر یہ سوال اس وقت پیدا ہو سکتا ہے کہ جب آپؐ غزوۂ حنین کے بعد بھی ان لوگوں کو بطور تالیف قلب برابر مدد دیتے رہتے، یا یہ ارشاد فرمایا ہوتا کہ ان کی امداد برابر جاری رکھی جائے۔ مگر کسی ضعیف سے ضعیف روایت میں بھی یہ پتہ نہیں چلتا کہ آپؐ نے عملاً یا قولاً اس کے جاری رکھنے کی تاکید فرمائی ہو بلکہ اس کے برخلاف آپؐ نے غزوۂ حنین کے بعد انصار کے سامنے جو تقریر فرمائی تھی، اس میں واضح طور پر فرما دیا تھا کہ ایک دینی مصلحت کی بنا پر وقتی اور عارضی طور پر ان کو یہ مدد دی گئی ہے نہ کہ مستقل۔

اگر حضرت صدیق رضؓ اور حضرت فاروقؓ نے قرآن کے دیتے ہوئے اختیار اور اس عارضی و وقتی مصلحت کے ختم ہو جانے پر اس امداد کو بند کر دیا تو اس میں کتاب و سنت کی مخالفت کہاں سے نکلی؟ بلکہ یہ طرزِ عمل تو حکمِ الٰہی اور منشائے نبوی کے بالکل مطابق معلوم ہوتا ہے۔

حضرت صدیق رضؓ اور حضرت فاروقؓ کے اس طرزِ عمل کو سمجھنے کے لئے ایک نظر اس گفتگو پر بھی ڈال لینی چاہیے جو حضرت عمرؓ اور ان دونوں آدمیوں کے درمیان ہوئی تھی جو مدد طلب کرنے آئے تھے۔

> ایک دن حضرت صدیقؓ کے پاس اقرع بن حابس اور عیینہ بن حصین آئے اور یہ درخواست کی کہ ان کو فلاں قطعہ زمین عنایت کر دیا جائے۔ آپ نے ان کو وہ قطعۂ زمین دینا منظور کر لیا اور اس کے لئے ایک سرکاری دستاویز بھی لکھ دی۔ یہ دونوں آدمی غالباً تصدیق کے لئے یہ دستاویز لیکر حضرت عمرؓ کی خدمت میں آئے، حضرت عمرؓ نے وہ دستاویز پڑھی اور پڑھ کر اس کو چاک کر دیا اس پر یہ لوگ بہت برافروختہ ہوئے اور حضرت عمرؓ کو برا بھلا کہنا شروع کیا۔ مگر حضرت عمرؓ نے نہایت سنجیدگی سے ان سے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین میں تالیف قلب کے طور پر تم لوگوں کی مدد اس لئے کی تھی کہ اس وقت اسلام کمزور اور ہر طرف دشمنوں کے نرغے میں[1] تھا۔

[1] حنین میں تم لوگ بھی تھے اور اس وقت اس کو تمہاری اس حمایت کی ضرورت تھی اور اسی حمایت کے لئے تم کو مدد دی گئی تھی۔

مگر اب خدا تعالیٰ نے اپنے فضل سے اسلام کو اس سے مستغنی کر دیا ہے (تو اب اس مدد کی ضرورت نہیں ہے) تم لوگ جاؤ اور اپنی کوشش سے اپنی روزی کماؤ، خدا تعالیٰ تمہاری رعایت اس وقت تک نہیں کرے گا، جب تک تم رعایتیں طلب کرتے رہو گے[1]

اس گفتگو کے بعد یہ دونوں حضرت صدیق رضؓ کی خدمت میں آئے اور پورا واقعہ سنایا۔ واقعہ سننے کے بعد آپ نے حضرت عمرؓ کے فیصلے پر یہی نہیں کہ کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ جب ان لوگوں نے بطور طنز کہا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمرؓ تو آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ آئندہ وہی خلیفہ ہونگے جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ان کی تائید فرمائی۔

حضرت فاروقؓ کی اس گفتگو سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ آپ نے یہ بات واضح کر دی کہ تالیف قلب کے طور پر جو مدد دی گئی تھی یا آئندہ دی جائے گی وہ عارضی و وقتی ہوگی۔ جب ضرورت سمجھی جائے گی اور جب ضرورت نہ سمجھی جائے گی روک دی جائیگی دوسرے آپ نے یہ تنبیہ کی کہ جن لوگوں کو اس مد سے مدد دی جائے ان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کو اپنا مستقل حق سمجھ کر اسی کے اوپر تکیہ کر لیں۔ اگر وہ ایسا کرینگے تو خدا تعالیٰ ان کو کبھی فارغ البال نہیں کرے گا۔ آپ نے اپنے آخری الفاظ سے ان لوگوں کی اس ذہنیت کی اصلاح چاہی جو ان میں مفت خوری کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی جس سے یہ خطرہ تھا کہ اسلامی مملکت کے مستقل طور پر مسلمانوں اور غیر مسلموں میں بھی ایسا طبقہ نہ پیدا ہو جائے جو ڈرا دھمکا کر اسلامی حکومت سے مدد لیتا رہے اور کسب محنت سے بالکل بے نیاز ہو جائے یا ایمان و اسلام سے اپنا رشتہ صرف اس لئے جوڑے رکھے کہ اس سے اس کی مادی منفعت وابستہ ہے۔

ان تفصیلات سے چند باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں۔

موٴلفۃ القلوب کی امداد بند کردینے کا تعلق قرآن کے بیان کردہ مصرف سے نہیں بلکہ خمس سے تھا جس میں اسلامی حکومت کے سربراہ کو کتاب و سنت کی رو سے یہ اختیار ہے کہ وہ اپنی صوابدید سے جس جائز مصرف میں چاہے صرف کرے۔

۲ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدد دینے کے بعد ہی عام مسلمانوں کے سامنے یہ واضح فرما دیا تھا کہ یہ مدد ایک وقتی دینی مصلحت کے تحت دی گئی تھی جس کے معنی یہ ہوئے کہ جب مصلحت باقی نہ رہے گی اس وقت یہ مدد ختم کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضرت صدیقؓ و حضرت فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں سمجھی اس لئے اسے بند کر دیا۔ اگر یہ مستقل مد ہوتی تو آپ بار بار ان لوگوں کو عنایت فرماتے اور آئندہ کے لئے بھی اس کی تاکید فرما جاتے۔

۳ اسلامی حکومت میں کسی شخص کو جب تک وہ معذور نہ ہو اس بات کی اجازت نہ دی جائے گی کہ وہ مستقل طور پر حکومت کی امداد پر تکیہ کرلے اور کسب کی جد و جہد چھوڑ دے۔ اس سے ایک بہت بڑے فتنے کا دروازہ کھل سکتا ہے چنانچہ جن دو آدمیوں کی مدد حضرت صدیق رضؓ نے بند کی تھی ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منقولہ اموال سے مدد دی تھی۔ اس عارضی رعایت سے فائدہ اٹھا کر یہ لوگ غیر منقولہ جائدادیں طلب کرنے لگے تھے۔

۴ اشارۃً و کنایۃً بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ حضرت صدیقؓ یا حضرت فاروقؓ نے مستقلاً تالیف قلب کے مصرف یا خمس سے مولفۃ القلوب کی مدد بند کر دی ہو، بخلاف اس کے بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زبرقان شاعر اور عدی بن حاتم وغیرہ کو خود حضرت صدیق رضؓ نے اس مد سے مدد دی تھی[2]

---

[1] روح المعانی تفسیر آیت ہذا [2] یہاں اگر یہ امر پیش نظر رہے تو مسئلہ کی تفہیم میں بڑی آسانی ہو جاتی ہے کہ کسی مدد کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا اس تفصیل کے بعد یہ کہنے کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ حضرت صدیقؓ و حضرت فاروقؓ نے کتاب یا سنت کے کسی ثابت شدہ حکم میں تبدیلی کی

یہاں پر ایک بات قرآن کے بیان کردہ مصارف کے سلسلہ میں یہ بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ قرآن نے جن آٹھ مصارف میں صرف کرنے کا حکم دیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر وقت اور ہر موقع پر لازماً ان تمام مصارف میں زکوٰۃ کا روپیہ صرف ہی کیا جائے بلکہ بہ ضرورت کے ماتحت صرف کیا جائے گا۔ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت ایک ہی مصرف میں زکوٰۃ کا کل روپیہ صرف کرنے کی ضرورت پیش آجائے اور دوسرے مصرف میں صرف کرنے کی ضرورت ہی نہ ہو، بہرحال یہ امام اور مجلس شوریٰ کی صوابدید پر ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جو مولفۃ القلوب کے مصرف کو ہمیشہ باقی رکھنے کے قائل وہ اپنے زمانہ کا حال لکھتے ہیں

العامل والمؤلفۃ قلوبھم مفقود إنّ فی ھٰذا الزمان بقیت الاصناف الستۃ فالاولیٰ صرفھا الی الستۃ واما انہ یعتبر فی کل صنف منھا مثول علیہ لفظہٗ ان کان موجوداً[1]

"عاملین زکوٰۃ اور مولفۃ القلوب اس زمانہ میں مفقود ہیں صرف چھ قسم کے مستحقین باقی ہیں اس لئے یہ بہتر ہے کہ انہی چھ قسموں میں زکوٰۃ کا روپیہ صرف کیا جائے اور یہی حال ان میں سے ہر مصرف کا ہے یعنی جس مصرف کی ضرورت نہ ہوگی اس میں صرف نہ کیا جائے گا۔ گویا ہر مصرف کے ساتھ یہ قید لگی ہوئی ہے کہ اگر موجود ہوں"

باقی حاشیہ صفحہ گذشتہ: ختم کرنا اور بات ہے اور کسی مد سے کسی خاص وقت کسی خاص شخص یا اشخاص کو مدد دینا یا بند کرنا ایک دوسری چیز ہے۔ اگر ایک شخص کو تالیفِ قلب کے لئے کسی وقت کوئی رقم دی جاتی ہے اور آئندہ اس کو وہ رقم نہیں دی جاتی تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ اس مد کو ختم کر دیا گیا۔ بلکہ یہ کہ اس شخص کو اب اس مد سے دینے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس خاص واقعہ میں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ کہ:-

"تم لوگوں کی مدد اس لئے کی تھی کہ اس وقت اسلام کمزور تھا اور ہر طرف سے دشمنوں کے نرغے میں تھا۔ مگر اب خدا تعالیٰ نے اپنے فضل سے اسلام کو اس سے مستغنی کر دیا۔"

بہت واضح ہیں۔ اسلام کو حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ان حضرات کی اس مدد کی اب ضرورت باقی نہیں رہی تھی جو پہلے تھی۔ اس لئے ان کو مزید وظائف دینے سے انکار کر دیا گیا۔ اور اگر یہ بات بھی سامنے رہے کہ یہ لوگ سرحدی قبائل سے تعلق رکھتے تھے اور اب وہ سرحدیں بہت مضبوط ہو گئیں تھیں تو بات بالکل صاف ہو جاتی ہے۔ مسئلہ کسی مد کو منسوخ کرنے یا خدا کی مقرر کی ہوئی مدات کو محدود کرنے کا نہیں بلکہ ایک خاص مد پر رقم دینے یا نہ دینے کا تھا اور یہ ہمیشہ فرضی مصالح اور حالات کے مطابق ہی ہوگا۔ اگر کسی شخص کو غیر مستحق ہونے کی بنا پر زکوٰۃ سے وظیفہ نہیں دیا جائے تو یہ زکوٰۃ کے استعمال کی منسوخی نہیں۔ بلکہ اس اصول کے (application) کے سلسلہ میں ایک شخص کے مستحق یا غیر مستحق ہونے کا فیصلہ ہے۔ جن کا مجاز قرآن و حدیث کی رو سے امیر ہے اسے خدا کے احکام کی تجدید کہنا بہمل طلق ہے۔ خورشید

[1] البحر المحیط جلد ۵ ص ۵۸

قاضی ابوبکر بن عربی احکام القرآن میں لکھتے ہیں
اِنَّ قوی الاسلام زالوا وان احتیج الیھم اعطوا (ج ۱ صفحہ ۳۹۵)

اسلام جب قوی ہو تو مولفۃ القلوب کو مدد نہ دی جائے گی اور جب ضرورت ہوگی تو ان کو مدد دی جائے گی

یعنی اگر حضرت صدیق یا حضرت عمر اپنے زمانہ میں قرآن کے بیان کردہ کسی مصرف میں روپیہ صرف کرنے کی ضرورت نہ سمجھتے یا اس میں صرف کرنے کی ضرورت نہ ہوتی تو ان کو اس بات کا کلی اختیار تھا کہ وہ اس میں صرف نہ کرتے ۔ اس سے یہ نتیجہ قطعی نہیں نکالا جا سکتا کہ انھوں نے اس حکم ہی کو منسوخ کر دیا ۔

اولیات عمرؓ

خلفائے راشدین کے جن فیصلوں کو تبدیلی احکام کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے ، ان میں سب سے زیادہ زور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ان فیصلوں پر دیا جاتا ہے ۔ جن کا ذکر مورخین اولیاتِ عمرؓ کے نام سے کرتے ہیں ۔ مثلاً سواد عراق کی زمین کا بندوبست ۔ قطع ید کی منسوخی ، حد خمر میں اسی کوڑے کا تعیین ، امہات الاولاد کی خرید و فروخت کی ممانعت ، ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاق کو طلاق بائن قرار دینا گھوڑوں کی زکوٰۃ کی وصولی ۔ کتابیہ سے نکاح کی ممانعت ، ہجو گوئی اور تشبیب کی ممانعت ، بیس رکعت تراویح با جماعت کا تعیین وغیرہ ان کے علاوہ بھی بعض اولیات عمرؓ کو ڈاکٹر محمصانی اور ادارۂ ثقافت کے فضلا نے بطور ثبوت پیش کیا ہے ۔ آئندہ صفحات میں ان تمام اولیات عمر کی تفصیل پیش کی جاتی ہے اس سے اہل علم خود فیصلہ کریں گے کہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کے یہ فیصلے کتاب و سنت کے خلاف تھے یا ان کے تقاضے اور منشا کے مطابق تھے ۔

سواد عراق کا بندوبست

سواد عراق کی زمینوں کا جو بندوبست حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کیا تھا ۔ اس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ بندوبست نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل کے بالکل خلاف ہے ۔ جو آپؐ نے خیبر میں اختیار فرمایا تھا ۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر مصلحت متقاضی ہو تو ہر صاحب امر کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے جس ثابت شدہ اسلامی حکم کو چاہے بدل دے ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ اور اسوۂ نبوی میں ان ہی لوگوں کو تخالف اور تضاد نظر آتا ہے ۔ جو اس مسئلہ پر سرسری اور سطحی نگاہ ڈالتے ہیں ۔ مگر جو اہل علم فے اور غنیمت کے سلسلہ میں قرآن کی مفصل ہدایات اور اسوۂ نبوی کے ہر پہلو پر نظر رکھتے ہیں ، وہ کبھی یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ سواد عراق کی زمینوں کے بندوبست میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے ذاتی اجتہاد کو قرآن کی ہدایات یا اسوۂ نبوی پر ترجیح دی ۔

لہ اولیات عمرؓ کی تعداد سو بچاس سے متجاوز ہے ۔ ان کو اولیات دو مفہوم کی وجہ سے کہا جاتا ہے ، ایک تو یہ کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے کیا مثلاً جیل خانہ کی ایجاد ، دوسرے یہ کہ اس حکم کو اس صورت میں حضرت عمرؓ نے نافذ کیا کہ کتاب و سنت سے اس کے دو پہلو نکلتے تھے ، ان میں سے ایک کو حضرت عمرؓ نے موکد کر دیا ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طرزِ عمل کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ فے و غنیمت[1] کے اموال و جائداد کی تقسیم کے سلسلہ میں قرآن نے جو ہدایات دی ہیں اور ان کی روشنی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طرزِ عمل اختیار فرمایا ہے ان پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ ہم اختصار کے ساتھ ان کو پیش کرتے ہیں۔

فے اور غنیمت کے اموال کی قسمیں

فے اور غنیمت کے ذریعہ جو چیزیں اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئیں وہ دو طرح کی تھیں۔ ایک منقول اموال مثلاً روپیہ پیسہ، سونا چاندی، سواری اور سامان وغیرہ دوسرے غیر منقولہ جائدادیں، جیسے زمین، مکان وغیرہ۔

منقولہ اموال میں اسوۂ نبوی

منقولہ اموال میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طرزِ عمل یہ ہوتا تھا کہ آپ سب سے پہلے اسلامی حکومت کا حق خمس[2] ۵/۱ نکلوانے کے بعد بقیہ ۵/۴ کو ضرورت و خدمت کے تحت فوجیوں میں تقسیم فرما دیتے تھے۔ یہ طرزِ عمل ان منقولہ اموال میں ہوتا تھا جو جنگ کے ذریعہ حاصل ہوتے تھے لیکن جو غیر منقولہ اموال صلح و معاہدہ یا بطور ٹیکس آپ کے پاس آتے تھے۔ اس میں خمس نہیں نکالا جاتا تھا۔ بلکہ قرآن کی ہدایت کے مطابق وہ سب آپ عام مسلمانوں میں تقسیم فرما دیتے تھے۔ اس تقسیم میں بھی آپ ضرورت و خدمت کا لحاظ فرماتے تھے۔

خمس جو اسلامی حکومت کی ملکیت میں ہوتا تھا۔ قرآن کی ہدایت کے مطابق آپ اس میں سے کچھ اپنے اور اپنے اہل و عیال کے کفاف کے لئے لیتے تھے۔ اور بقیہ ذوی القربیٰ، یتامیٰ، مساکین اور مسافروں پر صرف فرماتے تھے۔ اس سلسلہ میں قرآن کی ہدایت کا ذکر آگے آئے گا۔

غیر منقولہ جائدادوں میں آپ کا طرزِ عمل

منقولہ اموال میں تو آپ کا طرزِ عمل ہمیشہ یہی رہا۔ مگر غیر منقولہ جائدادوں میں قرآن کے دیئے ہوئے اختیار کے مطابق آپ کا طرزِ عمل حالات و مصالح کے پیشِ نظر مختلف مواقع پر مختلف رہا۔ کبھی آپ نے کسی جائداد کو مستحقین میں تقسیم کر دیا۔ کبھی مفادِ عامہ کی خاطر اسے حکومت کی ملک قرار دیا۔ کبھی جائداد کے بعض حصہ کو تقسیم کر دیا۔ اور بعض کو اپنے اور اپنے اہل و عیال کی کفالت کے لئے مخصوص فرما لیا۔ کسی جائداد کو مہمانوں، مسافروں اور وفود کے اخراجات کیلئے خاص فرما دیا۔ غرض ضرورت و مصلحت کے مطابق آپ اس میں تصرف فرماتے تھے۔

---

[1] عام طور پر فے اور غنیمت میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ فے وہ مال ہے جو بغیر جنگ کئے ہوئے صلح یا معاہدہ کے ذریعہ حاصل ہو اور غنیمت وہ مال ہے جو جنگ کے ذریعہ حاصل ہو۔ مگر یہ فرق ایک اصطلاحی فرق ہے۔ ورنہ قرآن، حدیث اور آثارِ صحابہ میں یہ دونوں لفظ ایک دوسرے معنی میں استعمال ہوتے ہیں اسی لئے یہاں دونوں لفظ کے استعمال میں اصطلاحی فرق کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے بعض علماء نے ان دونوں میں یہ تفریق کی ہے کہ غنیمت منقولہ اموال کو کہتے ہیں اور فے غیر منقولہ کو، قرآن کے ظاہری الفاظ سے یہ تفریق صحیح معلوم ہوتی ہے مگر ارشادِ نبوی میں اسلامی حکومت کی ہر طرح کی آمدنی کو فے کہا گیا ہے۔ اسی لئے بالکلیہ یہ تفریق بھی صحیح نہیں ہے مگر اکثر اعتبار سے صحیح ہے۔ [2] خمس کو اسلامی حکومت کا حق اسی لئے کہا گیا ہے کہ وہ بھی مصالحِ عامہ ہی میں صرف ہوتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم جنگ کے بعد فرمایا کرتے تھے کہ هذه غنائمكم وانه ليس لي فيها الا نصيبي معكم الخمس والخمس مردود فيكم یہ غنائم تمہارے ہی لئے ہیں اس میں میرا حصہ بجز خمس کے کچھ نہیں ہے اور خمس بھی تمہارے ہی اجتماعی مصالح پر صرف کر دیا جاتا ہے

اس سلسلہ میں سب سے پہلی غیر منقولہ جائداد آپؐ کو انصارؓ نے دی تھی جس کو آپ وقتاً فوقتاً ضرورت مند مسلمانوں کو زراعت وغیرہ کے لئے عنایت فرمایا کرتے تھے۔ اس کے بعد ایک اہل کتاب صحابی حضرت مخریقؓ نے غزوۂ احد کے دن[1] آپ کو اپنے چھ ذاتی باغات ہبہ کر دیئے تھے جس کی آمدنی کو آپؐ نے عام مسلمانوں کے لئے وقف فرما دیا تھا۔ اس کے بعد یہود مدینہ کے مشہور قبیلہ بنو نضیر کی جائداد اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئی، اسی موقعہ پر سورۂ حشر کا نزول ہوا اور اس میں اس جائداد اور دوسری غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں ہدایات دی گئی ہیں خاص طور پر بنو نضیر کی جائداد کے بارے میں آپؐ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پورا اختیار دیا گیا کہ آپ اسے جس طرح چاہیں اور جہاں چاہیں صرف کریں، چنانچہ آپؐ نے اس کا ایک حصہ مہاجرین میں تقسیم[2] فرما دیا۔ اور ایک حصہ کو ازواج مطہرات، اہل بیت اور آپ کی کفالت کے لئے مخصوص فرما لیا۔ جو حصہ اپنے اہل و عیال کے لئے مخصوص فرمایا تھا۔ اس کی آمدنی سے صرف بقدر کفاف ازواج مطہرات اور اہل بیت کو عنایت فرماتے تھے۔ بقیہ آمدنی دینی ضروریات اور جہاد کے سامان کی تیاری میں صرف[3] ہوتی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ ہیں:۔

اموال بنو نضیر حبسًا لنوائبہ — بنو نضیر کی ساری جائداد آپ کی ان دینی و دنیاوی ضروریات کے لئے مخصوص تھی جو آپؐ کو پیش آتی رہتی تھیں۔

بنو نضیر کے بعد دوسرے یہودی قبیلہ بنو قریظہ کی جائداد آپؐ کے قبضہ میں آئی۔ خمس نکالنے کے بعد اس کو آپ نے تمام مسلمانوں میں تقسیم کر دیا۔ فتوح البلدان میں امام زہری کا قول منقول ہے کہ:۔

تسمھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المسلمین علی السھام[4] — انکی جائداد کو رسولؐ نے مسلمانوں میں حصے کے مطابق تقسیم کر دیا۔

---

[1] اسی غزوہ میں یہ زخمی ہوئے اور شہید ہوئے زخمی ہونے کے بعد انھوں نے یہ باغات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیئے تھے ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا تھا مخریق سابق یہود مخریق یہود میں سب سے آگے جانے والوں میں ہیں۔

[2] بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بنو نضیر کی .... کل زمین و باغ کی آمدنی کو آپ نے اپنے اہل و عیال کے کفاف کے لئے مخصوص فرمایا تھا اور اس سے جو کچھ بچ جاتا تھا وہ آپؐ سامان جہاد کی تیاری میں صرف کرتے تھے لیکن ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے چونکہ اس جائداد میں خدا نے آپ کو کلی اختیار دیا تھا کہ آپ جس طرح چاہیں صرف کریں، اس لئے اس اختیار کی بناء پر اس کو عام طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا خالصہ کہا جاتا تھا۔ اسی بات کو بعض روایت نے یوں بیان کیا ہے کہ یہ جائداد آپؐ کے لئے مخصوص تھی مگر اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپؐ نے اسے تقسیم نہیں کیا بلکہ اس میں محض آپؐ کے قبضہ و اختیار کا ذکر ہے، اس لئے کچھ حصہ کا تقسیم کر دینا اس کے منافی نہیں ہے۔ زرقانی نے اس کی اور توجیہ کی ہے وہ یہ کہ آپؐ نے منقولہ اموال اور مکانات مہاجرین میں تقسیم کیا، زمین اور باغ نہیں، اسی کو راویوں نے یوں بیان کیا کہ آپؐ نے ان کے اموال کو مہاجرین میں تقسیم کیا۔ یہ توجیہ اس لئے قرین قیاس ہے کہ آپؐ نے انصار سے پوچھا کہ بنو نضیر کے اموال کو تمہارے اور مہاجرین دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے یا صرف مہاجرین میں۔ انھوں نے بخوشی اسکی اجازت دے دی کہ مہاجرین میں تقسیم کر دیا جائے صرف دو ضرورت مند انصاریوں کو اس میں سے حصہ دیا گیا تھا۔ ان کا استدلال لفظ اموال سے ہے۔

[3] حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ یجعل مجعل مال اللہ اس کو اسی طرح صرف کرتے تھے جس طرح خدا کے مال کو صرف کرنا چاہیئے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپ کا یہ قبضہ بالکل مالکانہ نہیں۔ بلکہ قبضۂ حاکمانہ تھا

خیبر کی جائداد اب تک مسلمانوں کو جتنی جائدادیں ملی تھیں ان میں سب سے بڑی جائداد خیبر میں ملی[1]۔ خیبر کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے کہ خمس نکالنے کے بعد اس کو فوجیوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ مگر یہ بات کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں ہے، بلکہ خیبر کے منقولہ اموال کی تقسیم تو اسی طرح کی گئی جس طرح اس سے پہلے آپؐ فرمایا کرتے تھے[2] اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم یوں کی گئی کہ خمس نکالنے کے بعد پوری جائداد ۳۶ حصوں میں تقسیم کر دی گئی جن میں سے اٹھارہ حصے دینی و سیاسی ضروریات کے لئے مخصوص کر لئے گئے۔ بقیہ اٹھارہ حصے تمام فوجیوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ ابوداؤد اور فتوح البلدان میں ہے کہ:-

قسم خیبر علی ستۃ وثلثین سهما لرسول اللہ ثمانیة عشر سهما لما ینوبه من الحقوق[3] وامر الناس والوفود وللمسلمین ثمانیة عشر سهما اقسموها بینهم

خیبر کو ۳۶ حصوں میں تقسیم کیا گیا، اٹھارہ حصے ان ضروریات کے لئے مخصوص کر لئے گئے جو آپؐ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پیش آتی تھیں، مثلاً لوگوں کی نگہداشت، حادثات اور وفود کے اخراجات وغیرہ، اور بقیہ اٹھارہ حصے مسلمانوں میں حصے کے مطابق تقسیم کر دیئے گئے۔

خیبر کے بعد فدک اور وادی القریٰ کی اراضی آپؐ کے قبضہ میں آئیں۔ فدک کے بارے میں بھی یہ مشہور ہے کہ یہ جائداد آپؐ کی ذاتی ملکیت تھی، مگر یہ صحیح نہیں ہے۔ چونکہ اس جائداد کے حاصل کرنے میں کوئی جنگ نہیں کرنی پڑی تھی۔ اس لئے آپؐ نے اس میں سے کسی مخصوص مسلمان کو کوئی حصہ نہیں دیا۔ بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے آپؐ نے اس کو اپنے قبضہ و نگرانی میں رکھا، مگر اس کی ساری آمدنی مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

وکان یصرف ما نابتہ منہا الی ابناء السبیل[4]

جو کچھ اس سے آمدنی ہوتی تھی اس کو آپؐ مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

فدک و خیبر کے بعد مکہ فتح ہوا[5]۔ مکہ کے بعد طائف و حنین قبضہ میں آئے، مگر ان سب کے لئے مسلمانوں کو باقاعدہ جنگ کرنا پڑی بلکہ حنین و طائف میں تو جان و مال کی بھاری قربانی بھی دینی پڑی، مگر ان تینوں جگہوں میں سے کسی جگہ کی زمین آپؐ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کی۔ مکہ میں صرف مہاجرین کو اس بات کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے مکانات پر قبضہ کر لیں جو ہجرت کے وقت وہ چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ اور جن پر کفار نے قبضہ کر لیا تھا۔ طائف کے بعد کوئی ایسا مقام نہیں تھا جس کو آپؐ نے باقاعدہ فتح کر کے قبضہ فرمایا ہو۔ منقولہ اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم کے بارے میں جو طرزِ عمل آپؐ نے غزوہ بدر سے لیکر غزوہ طائف تک اختیار فرمایا تھا اس کا

---

[1] خدا نے حدیبیہ کے موقع پر یہ وعدہ کیا تھا۔ وعدکم اللہ مغانم کثیرۃ تاخذونہا اللہ کثیر مال غنیمت کا وعدہ کرتا ہے جو تمہارے ہاتھ آئے گا۔ اس وعدے کی ابتدائی ابتدا خیبر ہی سے ہوئی۔ [2] غزوہ خیبر کے عین موقعہ پر مہاجرین حبشہ واپس آئے تھے، آپؐ نے ان کا حصہ بھی اس میں لگایا تھا۔ بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ آپؐ نے ان کو غیر منقولہ جائداد میں سے حصہ دیا یہ صحیح نہیں ہے۔ [3] اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی جائداد کے آپؐ کے ہونے کا مطلب کیا ہے۔ [4] فتوح البلدان ص ۳۶ ابوداؤد میں حضرت عمرؓ کے الفاظ یہ ہیں وکانت فدک لابناء السبیل [5] بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مکہ عنوۃً فتح نہیں ہوا اس لئے اس کی جائداد تقسیم نہیں ہوئی۔ امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم نے بدلائل یہ بتایا ہے کہ یہ عنوۃً فتح ہوا، اس کے باوجود آپؐ نے اس کو تقسیم نہیں کیا۔ اس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔

ایک مختصر سا خاکہ آپ کے سامنے رکھدیا گیا ہے۔ اس کی روشنی میں آپ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس طرز عمل کو دیکھئے جو انھوں نے سواد عراق کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا۔ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق میں بالکل وہی طرز اختیار کیا نہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مخریق کے باغات، بنو نضیر کی جائداد، خیبر کی نصف زمین، اور فدک، وادی القریٰ کی اراضی اور مکہ و طائف کے مملوکات میں اختیار فرمایا تھا۔ آپ نے بنو قریظہ کی زمین و باغات کے علاوہ کسی غیر منقولہ جائداد کو کبھی مکمل طور پر تقسیم نہیں فرمایا، بلکہ بنو قریظہ کے بارے میں بھی بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس کو صرف آپ نے مہاجرین ہی میں تقسیم کیا تھا۔ انصار میں صرف تین آدمیوں نے حصہ پایا تھا۔ غرض یہ کہ غیر منقولہ جائداد کی آپ نے جو بھی تقسیم فرمائی وہ اس بنا پر نہیں کہ وہ لازماً فوجیوں کا حق تھا۔ بلکہ ضرورت و مصلحت کے تحت آپ نے انکی تقسیم فرمائی۔

اور جو کچھ عرض کیا گیا ہے، اس کا تعلق تمامتر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل سے ہے جو آپ نے فے و غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا۔ اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے غیر منقولہ جائدادوں میں مختلف طرز عمل کیوں اختیار فرمایا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے ایسا اپنے جی سے نہیں بلکہ قرآن کی ہدایت و اجازت سے کیا۔

فے و غنیمت کے سلسلہ میں قرآن نے ابتدا ہی سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات اتارنے کی کوشش کی کہ یہ مال غنیمت محض تمہاری کوششوں سے نہیں ملا ہے، بلکہ یہ خدا کا عطیہ و انعام ہے۔ چنانچہ پہلی بار غزوۂ بدر میں غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں مسلمانوں نے آپ سے سوال کیا تو ان کو جواب دیا گیا یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ	تم سے یہ مال غنیمت (انفال) کے بارے میں سوال کرتے ہیں، کہدو کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

اس جواب کے بعد اس بارے میں ان کو کچھ اور تنبیہیں کی گئیں، اس کے بعد کچھ اور احکام دیئے گئے، پھر اس کا مصرف بتایا گیا۔

وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ	جان لو کہ جو مال غنیمت تم کو ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول کا ہے اور اس میں ایک قرابتداروں اور یتیموں اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے۔

اس آیت میں غنیمت کے کل حصہ کے ۵/۱ کا مصرف تو بتا دیا گیا مگر بقیہ ۵/۴ کے بارے میں کوئی واضح ہدایت نہیں دی گئی۔ اگر منقولہ اور غیر منقولہ مال غنیمت کا ۵/۴ حصہ بہر صورت فوجیوں میں تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو اس کی تصریح قرآن ضرور کر دیتا۔ اب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اسوہ سے جو اس کی تبیین و تفسیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منقولہ چیزیں، اگر وہ جنگ سے حاصل ہوئی ہیں تو لازماً فوجیوں میں تقسیم کر دی جائیں گی، اور اگر بغیر جنگ کے کوئی منقولہ مال ملا ہے تو اس کو عامۃ المسلمین میں تقسیم کر دیا جائے گا، یا اس سے ان کے مفاد کا کوئی کام لیا جائے گا۔ غزوۂ بدر میں کوئی غیر منقولہ جائداد مسلمانوں کو نہیں ملی تھی، اور نہ ان کے سامنے اس کی تقسیم کا کوئی سوال پیدا ہوا تھا بلکہ صرف منقولہ چیزیں ملی تھیں۔ اور ان ہی کو آپ نے ان کے درمیان تقسیم فرمایا تھا[1]۔ غیر منقولہ جائداد کے بارے میں اصل حکم غزوۂ بدر کے دو سال

---

[1] مگر چونکہ یہاں لفظ عام واقع ہوا ہے انما غنمتم من شیء جس سے منقول اور غیر منقولہ دونوں طرح کی چیزیں مراد ہو سکتی ہیں، اس لئے بعض ائمہ نے آپ کے اس طرز عمل پر جو آپ نے منقولہ اموال کے بارے میں اختیار فرمادیا تھا۔ غیر منقولہ چیزوں کو بھی قیاس کیا۔ مگر یہ قیاس ہے اور آگے قرآن کی صراحت آرہی ہے۔

بعد یعنی ۴ھ میں بنو نضیر کی جلا وطنی کے وقت نازل ہوا۔

وما افاء اللہ علیٰ رسولہ منہم فما اوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب ولکن اللہ یُسلط رسلہ علیٰ مَن یشاء واللہ علےٰ کل شیٔ قدیر (حشر)

جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے دلوادیا ہے، اس کے لئے تم نے نہ تو گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے غالب کردیتا ہے۔ اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

یہ حکم خاص طور پر ان اموال کے بارے میں ہے جو بغیر جنگ کے اسلامی حکومت کے ہاتھ میں آئیں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، اس کے بارے میں یہ آیت بتاکر کہ یہ غلبہ واقتدار خدا کا وہ خاص فضل ہے جو اس کے رسولوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس طرف اشارہ کردیا گیا کہ اس غلبہ کے نتیجہ میں جو کچھ حاصل ہوا ہے، اس کو کسی خاص فرد کی ملکیت میں نہیں دیا جا سکتا، بلکہ اس کا اصل مالک تو خدا ہے، اور خدا کی نیابت اس دنیا میں نبی کرتا ہے، اس لئے اس کا مصرف اپنی صوابدید سے وہی مقرر کرے گا۔[1] چنانچہ مذکورہ آیت کے بعد پھر متعدد آیتیں اس کی توضیح کے لئے نازل ہوئیں، جن میں واضح طور پر یہ بتایا گیا کہ آئندہ جو بھی جائداد ہاتھ آئے گی، وہ کسی مخصوص گروہ کا حصہ نہیں ہوگی بلکہ اس میں موجودہ مسلمانوں کے ساتھ قیامت تک آنے والے مسلمانوں کا حق بھی ہے، اور اس تقسیم کا حق چند قیود کے ساتھ صرف امام وقت یا حکومت راشدہ کو ہوگا، وہ آیتیں یہ ہیں۔

ما افاء اللہ علیٰ رسولہ من اہل القریٰ فللّٰہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل۔[2] کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم وما اٰتاکم الرسول فخذوہ وما نہٰکم عنہ فانتہوا واتقوا اللہ ان اللہ شدید العقاب[3]

جو کچھ اللہ تعالیٰ نے دوسری بستی والوں سے رسول کو دلوادیا ہے اس میں خدا کا حق ہے۔ قرابتداروں اور یتیموں کا حق ہے اور غریبوں کا اور مسافروں کا حق ہے تاکہ وہ تمہارے چند دولتمندوں کے درمیان گردش نہ کرنے لگے۔ جو کچھ رسول تم کو دیں وہ لے لو اور جس چیز سے تم کو روک دیں رک جاؤ اور اس بارے میں اللہ سے ڈرو، اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔

اس کے بعد پھر فقرائے مہاجرین کا تذکرہ کیا گیا ہے، پھر انصار کا، پھر اس کے بعد آئندہ آنے والے مسلمانوں کے حق کے بارے میں وضاحت کی گئی والذین جاءو من بعدھم اور ان کے بعد جو مسلمان آئندہ آئیں گے، ان کا حق بھی اس میں ہے۔ (حشر رکوع ۱)

---

[1] اس آیت کی تفسیر کے لئے احکام القرآن جصاص اور احکام القرآن قاضی ابوبکر بن عربی مالکی زاد المعاد دیکھنی چاہئیے۔

[2] یہاں تک تو ان ہی مصارف کا ذکر ہے جن کا ذکر سورہ انفال میں خمس کے سلسلہ میں کیا گیا تھا مگر آگے اس کے مصارف کو بالکل عام کردیا گیا ہے۔

[3] ان آیات کی جو تشریح امام ابوبکر جصاص نے کی ہے وہ ملاحظہ ہو۔ سورہ انفال کی آیت واعلموا انما غنمتم کے بارے میں فرماتے ہیں فی الاموال سوی الارضین وفی الارضین اذا اختار الامام ذالک پھر سورہ حشر کی ان آیات کے بارے میں فرماتے ہیں وما افاء اللہ علیٰ رسولہ من الارضین فللّٰہ وللرسول ان اختار ترکہا علیٰ ملک اہلہا ویکون ذکر الرسول ھہنا لتفویض الامر علیہ فی صرفہ الی من رأی .... یعنی سورۂ انفال کا تعلق منقولہ اموال سے ہے اور سورہ حشر کا تعلق غیر منقولہ سے ہے۔

ان آیات میں تین جملے خاص طور پر قابل غور ہیں، ایک کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم دوسرا ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا اور تیسرا والذین جاؤ من بعدھم۔ پہلے جملے میں یہ تنبیہہ کی گئی کہ ان اموال کی تقسیم اس طرح نہ کی جائے کہ یہ چند مخصوص آدمیوں کے ہاتھ میں چلے جائیں، اور ان ہی میں گردش کرتے رہیں اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم رہ جائیں پھر دوسرے جملے میں یہ بات بتائی گئی کہ اس کی تقسیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس طرح بھی کردیں۔ اس پر سب کو راضی ہو جانا چاہیئے کیونکہ اسلامی حکومت کے سربراہ اور بحیثیت نبی آپ کو یہ حق ہے کہ ضرورت و مصلحت کے تحت آپ جس طرح چاہیں اس کو تقسیم کریں۔ تیسرے جملہ میں پھر یہ بات واضح کردی گئی کہ یہ صرف چند موجودہ مسلمانوں کا حق نہیں ہے، بلکہ قیامت تک اسلامی مملکت میں جو مسلمان پیدا ہوتے رہیں گے، ان سب کا حق اس میں ہے۔

ان ہی آیات کی روشنی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منقولہ جائداد کے بارے میں وہ مختلف طرز عمل اختیار فرمایا جس کا ذکر اوپر ہوچکا ہے۔

اب قرآن کی ان تصریحات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا طرز عمل کو سامنے رکھ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تنہا نہیں بلکہ تمام قابل ذکر صحابہؓ کے فیصلہ پر نظر ڈالئے۔

عراق کا وہ زرخیز علاقہ جو دجلہ و فرات کے درمیان واقع ہے جس کی سرسبزی و شادابی کی وجہ سے اس کو عرب سوادؔ[1] کہا کرتے تھے۔ وہ ۱۶ھ میں فتح ہوا، گو اس سے پہلے شام وغیرہ کے علاقے فتح ہوچکے تھے، اور ان میں سے کسی علاقہ کو آپ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کیا تھا مگر جب یہ سب سے زیادہ زرخیز علاقہ فتح ہوا تو بعض صحابہؓ کی طرف سے اس کی تقسیم کا مطالبہ ہوا۔ مگر حضرت عمر رضی نے اس کی تقسیم سے انکار کیا لیکن جب ان کا اصرار بہت بڑھا تو حضرت عمرؓ نے کہا کہ عام صحابہؓ سے مشورہ کرلینا چاہئے[2]۔ ان کی جیسی رائے ہوگی ویسے ہی عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ آپ نے سب کو جمع کرکے یہ تقریر کی۔ حمد و ثنا کے بعد فرمایا:۔

> میں نے آپ لوگوں کو اس لئے جمع کیا ہے کہ میں نے آپ کے معاملات کی جو ذمہ داری اٹھائی ہے اس میں آپ میری مدد کریں۔ اس لئے کہ میں بھی آپ ہی لوگوں جیسا ایک آدمی ہوں آج آپ لوگوں کو ایک حق بات کا فیصلہ کرنا ہے اس فیصلہ میں آپ یہ نہ دیکھئے کہ کس نے میری مخالفت کی ہے اور کس نے موافقت کی ہے۔ میں نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش اور رائے کی پیروی کریں، آپ کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو خود حق بات کو واضح کردے گی میں جو کچھ کہوں گا، اس کا مقصود اظہار حق ہوگا (اپنی رائے مسلط کرنا نہیں ہوگا)

اس تمہید کے بعد آپ نے فرمایا کہ:۔

"آپ لوگوں نے سنا ہوگا کہ جو لوگ سواد عراق کی تقسیم کے حامی ہیں، ان کا خیال ہے کہ میں ان

---

[1] جو پیڑ گہرے سبز رنگ کی ہوتی ہے، اس کو عرب عموماً اسود سیاہی مائل کہا کرتے ہیں [2] تمام صحابہ کے ناموں کا ذکر نہیں ہے۔ صرف حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ وغیرہ کا ذکر ہے۔ مگر یہ مذکور ہے من کبرائہم واشرافہم۔ ان میں جو ممتاز اور بڑے تھے۔ ان سب کو جمع کیا ہے۔

کے حقوق چھین کر ان پر ظلم کر رہا ہوں۔ حالانکہ میں خدا سے اس بات کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کے اوپر کوئی ظلم کروں۔ اگر میں کوئی ایسی چیز جو ان کی ملکیت میں ہوتی اسے چھین کر دوسروں کو دے دیتا تو یہ البتہ میری شقاوت اور میری بدبختی ہوتی مگر میرا خیال ہے۔ اگر میں نے کسریٰ[1] کی اس سرزمین کو تقسیم کر دیا تو آئندہ کوئی حصہ فتح نہ کیا جاسکے گا کیونکہ اس کے اخراجات کی کوئی دوسری صورت نہیں رہے[2] اس لئے میری رائے ہے کہ تمام اراضی کو ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے اور ان کے اوپر جزیہ و خراج عائد کر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیں، معصوم بچوں اور آئندہ آنے والی نسل سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ لوگوں نے اس پر غور کیا ہے کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لئے ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے جو وہاں ہر وقت پڑی رہے، کیا آپ لوگوں نے اس پہلو پر بھی سوچا ہو کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر مثلاً جزیرہ، شام اور کوفہ بصرہ اور مصر کی حفاظت کے لئے بھی ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے۔ اگر میں یہ سرزمین اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کر دوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچ کہاں سے آئے گا، ان مصالح کا ذکر کرنے کے بعد پھر فرمایا کہ:۔

میں نے جو کچھ فیصلہ کیا ہے وہ اپنے جی سے نہیں بلکہ کتاب اللہ کی روشنی میں ایسا کیا ہے۔

پھر انھوں نے سورۃ حشر کی وہ آیات پڑھیں جو اوپر درج کی جاچکی ہیں۔ پہلی آیت وما افاء اللہ علی رسولہ منھم کے پڑھنے کے بعد فرمایا کہ یہ بنونضیر کے بارے میں نازل ہوئی اور آگے والی آیت ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ آئندہ فتح ہونے والی تمام بستیوں کے لئے ہے، اس کے بعد خدا نے مہاجرین کا ذکر کیا، پھر ان ہی پر اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ انصار کا بھی ذکر کیا۔ پھر اس پر بھی اکتفا نہیں کیا، بلکہ آخر میں یہ کہا کہ:۔

والذین جاؤا من بعدھم — ان کے بعد جو آئیں

ان آیات کی تلاوت و تفسیر کرنے کے بعد آخری ٹکڑے کے بارے میں فرمایا کہ:۔

فکانت ھذہ عامۃ لمن جاء من بعدھم فقد صار ھذا الفئ بین ھؤلاء جمیعا فکیف نقسم ھولاء وندع من تخلف بعدھم بغیر قسم[3]

اس آیت سے ان تمام لوگوں کا حق بھی ثابت ہوتا ہے جو آئندہ آئیں گے تو جب اس میں حاضر و غائب سب کا حق ہے تو پھر ہم صرف ان موجودہ فوجیوں ہی میں کیسے اسے تقسیم کر دیں۔ اور جو ان کے بعد آنے والے ہیں، ان کو محروم کر دیں۔

پھر کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ:۔

لو قسمتھا بینھم فصارت دولۃ بین الاغنیاء منکم[4] — اگر میں ان کے درمیان اس کو تقسیم کر دوں تو یہ سرزمین چند دولتمندوں

[1] یہ علاقہ اس وقت ایرانیوں کے قبضہ میں تھا۔ اور ان ہی سے مسلمانوں نے لیا تھا۔ [2] اور ممکن ہے کہ زمین کے مالک یہ علاقہ چھوڑ دیں اور ساری زمین بیکار ہو جائے۔ [3] کتاب الخراج امام ابو یوسف۔ [4] احکام القرآن جصاص تشریح سورۃ حشر۔

کی جاگیر بن کر ان ہی میں گردش کرتی رہے گی۔

اس تقریر کے بعد پورے مجمع نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے سے اتفاق کیا۔

کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ تقریر پڑھنے کے بعد کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب اللہ اور سنّت رسول اللہؐ کے خلاف کوئی فیصلہ کیا؟ یا کسی متفقہ اسلامی حکم کو پس پشت ڈال کر ایک نیا اجتہاد کیا۔ اس تقریر کے ایک ایک حرف سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کی تصریحات سے مجبور ہو کر کیا۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ نے جن اجتماعی مصالح کا ذکر کیا ہے وہ خود اپنی جگہ پر اتنے اہم تھے کہ اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کرنا اسلامی مملکت کو ختم کرنے اور جہاد کی روح کی بالیدگی کو روک دینے کے ہم معنی تھے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس موقع پر نبی صلّی اللہ علیہ سلّم کے اس طرز عمل کا ذکر کیوں نہیں کیا جو آپؐ نے بنو نضیر، خیبر، مکہ اور طائف وغیرہ میں اختیار فرمایا تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں جن اجتماعی مصالح کے پیش نظر مختلف طرز عمل اختیار فرمایا تھا۔ ان کو نہ سمجھنے اور ان کے ہر پہلو پر نظر نہ ہونے ہی کی وجہ سے تو یہ اختلاف رونما ہوا تھا۔ اس لئے اس اختلاف کو ختم کرنے کے لئے ضرورت تھی کہ کتاب اللہ سے کوئی محکم دلیل پیش کردی جائے، تاکہ پھر کسی کو چون وچرا کی گنجائش باقی نہ رہے، اور حضرت عمرؓ نے یہی کیا۔

چوروں کی سزا کی منسوخی

قرآن نے چوری کی سزا میں ایک ہاتھ کاٹ لینے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ اس حکم کے پیش نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے ہمیشہ چوروں کو یہ سزا دی۔ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے قحط کے زمانہ میں اس سزا کو بند کر دیا تھا۔

اگر حضرت عمرؓ نے قطع ید کی سزا کو مطلقاً بند کر دیا ہوتا تو یقیناً یہ کہا جا سکتا تھا کہ حضرت عمرؓ نے کتاب وسنّت کے ایک ثابت شدہ حکم میں اپنے اجتہاد سے تبدیلی کی، مگر اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ سزا مطلقاً منسوخ نہیں کی، بلکہ قحط کے زمانے میں ایسا کیا تھا۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حضرت عمرؓ کو مطلقاً نہ سہی قحط کے زمانے میں اس سزا کو بند کر دینے کا حق تھا۔ کیا کتاب وسنّت میں اس کی کوئی دلیل ومثال موجود ہے، آئندہ سطروں میں ہمیں اسی سوال کا جواب دینا ہے۔

حضرت عمرؓ نے جس قحط میں چوروں کا ہاتھ کاٹنا بند کر دیا تھا۔ اس کی ہلاکت خیزی کا حال یہ تھا کہ پورے جزیرہ میں خاک اڑنے لگی تھی، سرسبزی اور شادابی کا نام ونشان تک باقی نہ تھا۔ فقر وفاقہ کی وجہ سے لوگ مردار اور چمڑے تک کھا جاتے تھے، اسی ہلاکت خیزی کی وجہ سے اس قحط کا نام عام الرمادہ پڑ گیا تھا، رماد خاک اور راکھ کو کہتے ہیں، یعنی اس قحط میں ہر طرف خاک ہی خاک اڑتی نظر آتی تھی، اور لوگ فقر وفاقہ کی وجہ سے زمین سے تنگ آگئے تھے، اور ان کے چہرے اور جسم کا رنگ تک سیاہ پڑ گیا تھا۔

یہ قحط ۱۸ھ میں پڑا تھا۔ اور اس نے پورے جزیرہ عرب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا اور اس کا سلسلہ تقریباً نو ماہ

تک رہا، اس میں عام باشندوں کا حال یہ تھا کہ وہ گھاس پھوس ہی نہیں بلکہ مردار، چمڑے اور ہڈی کا ستو کھانے پر مجبور ہو گئے تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک دن قحط کے انتظام کے سلسلہ میں گشت لگا رہے تھے کہ مدینہ کے قریب کچھ خانہ بدوش لٹیرے یا دشمن قسم کے لوگ[1] نظر آئے، آپ نے ان سے دریافت کیا کہ تم لوگ یہاں کیسے آئے، بولے کہ فقر و فاقہ کی شدت نے مدینہ کے قریب آنے پر مجبور کیا[2]۔ اس کے بعد ان لوگوں نے ایک مردار جانور کی بھنی ہوئی کھال نکالی۔ اور اس کی ہڈیوں کو نکال کر اس کا ستو بنانے لگے۔ تا کہ اس کو کھائیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ کیفیت دیکھی تو چادر بچھا کر وہیں بیٹھ گئے، خود اپنے اہتمام میں ان کے لئے کھانا پکوایا اور ان کو اپنے سامنے کھلایا، پھر اپنے خادم اسلم کو مدینہ بھیج کر چند اونٹ اور کچھ کپڑے منگوائے، اور ان کو کپڑے پہنا کر اور اونٹوں پر سوار کر کے وہاں سے واپس کیا[3]۔

جب تک قحط کا سلسلہ رہا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ دن بھر روزے سے رہتے تھے حکم تھا کہ ان کے سامنے گیہوں کی روٹی، اور گھی نہ لایا جائے۔ بلکہ صرف زیتون کا تیل اور جو کی روٹی لائی جائے۔ اسلم کا بیان ہے کہ ہم لوگ آپس میں کہا کرتے تھے کہ اگر خدا نے جلد قحط کی کیفیت دور نہ کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہلاک ہو جائیں گے[4]۔

اس قحط سالی کے رفع کرنے کے سلسلہ میں جو تدبیریں اختیار کی گئی تھیں، ان سے پتہ چلتا ہے کہ حکومت کی ساری مشنری اس میں لگا دی گئی تھی۔ اور سارے ذرائع اس کے لئے وقف کر دیئے تھے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حسب ذیل تدبیریں اختیار کی گئیں:۔

(۱) بیت المال میں جو کچھ تھا وہ سب غرباء و مساکین پر تقسیم کر دیا گیا۔

(۲) احتکار کرنے والوں کو سختی سے ذخیرہ اندوزی سے روکا گیا۔

(۳) تمام ممالک محروسہ کے امراء کو غلہ بھیجنے کا حکم دیا گیا تا کہ مستحقین میں مفت تقسیم کیا جائے۔ چنانچہ اس حکم کے مطابق شام سے حضرت ابو عبیدہؓ نے غلہ سے لدے ہوئے چار ہزار اونٹ بھیجے۔ حضرت عمرو بن عاصؓ نے مصر سے بحر قلزم کے راستے سے ایک سو کشتی غلہ روانہ کیا۔

(۴) اس پوری مدت میں خود حضرت عمرؓ نے نہ گوشت، گھی، گیہوں کھایا، اور نہ دودھ کا ایک قطرہ چکھا۔ ظاہر ہے کہ اس کا اثر دوسروں پر بھی پڑا ہوگا۔

یعقوبی کا بیان ہے کہ روزانہ سینکڑوں اونٹ ذبح کئے جاتے تھے اور ان کا گوشت پکا کر مستحقین کو کھلایا جاتا تھا، غلہ کی مفت تقسیم کا باقاعدہ انتظام کیا گیا تھا[5]۔

حضرت عمر رضی اللہ نے عام اعلان کر دیا تھا کہ اگر خدا نے اس قحط سے جلد نجات نہ دی تو ہر کھاتے پیتے گھر میں چند غریبوں اور قحط زدوں

---

[1] اصل میں لفظ محاربین استعمال ہوا ہے جس کے معنی دو ہو سکتے ہیں [2] یا توان کا ارادہ لوٹ مار کا تھا یا پھر مدینہ کے قریب اس غرض سے آئے ہوں گے کہ شاید یہاں کفاف کا کوئی انتظام ہو سکے۔ [3] ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۱۵۴۔ [4] سیرت عمر بن الخطاب ابن جوزی ص ۶۹۔ [5] ایضاً ص ۷۰۔

کو بھیج دوں گا۔ تاکہ وہ اپنے کھانے میں ان کو شریک کر لیا کریں۔ کیونکہ ایک آدمی کا کھانا دو آدمی کھا لیں گے۔ تو دونوں ہلاکت سے بچ جائیں گے[1]

یہ اس قحط کی مختصر کیفیت بیان کی گئی ہے جس میں حضرت عمرؓ نے قطع ید کی سزا کو منسوخ نہیں بلکہ ملتوی کر دیا تھا

سؤر نجس العین ہے، مگر قرآن نے ایک بھوکے مضطر کو سد رمق کے بقدر اس کا گوشت بھی کھا لینے کی اجازت دی ہے۔ شراب، مردار وغیرہ کو قرآن نے قطعی حرام قرار دیا ہے۔ مگر یہ چیزیں بھی ان لوگوں کے لئے بقدر سد رمق حلال ہیں جو فقر و فاقہ کی وجہ سے موت کے منہ میں جا پہنچے ہوں۔

غور کرنے کی بات ہے جس قحط میں لوگوں کے اضطرار کی حالت یہ ہو کہ وہ گھاس پھوس نہیں، بلکہ ہڈی اور مردار کھا کر پیٹ بھرنے پر مجبور ہوں، اور بھوک اور فاقہ کی وجہ سے زمین سے لگ گئے ہوں۔ اور ہزاروں من غلہ اور گوشت مفت تقسیم کرنے کے بعد بھی لوگوں کے موت کے پنجے سے بچنے کی کوئی صورت نہ ہو، اور حضرت عمرؓ ان کو موت سے بچانے کے لئے یہ فیصلہ کرنے پر مجبور ہو گئے ہوں کہ ایک ایک دو دو فاقہ مستوں کو ہر کھاتے پیتے گھر میں بھیج دیا جائے گا۔ ایسی صورت میں حضرت عمرؓ السارق والسارقۃ کے حکم کے تحت ان لوگوں کے ہاتھ کاٹتے جو اپنے کو موت سے بچانے کے لئے چوری پر مجبور ہو گئے تھے، یا وہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ والی آیت کے تحت ان کو مضطر قرار دے کر قطع ید کی سزا کو تھوڑے دن کے لئے ملتوی کر دیتے، اس موقع پر شریعت کے دو حکموں میں سے کس حکم کو ترجیح دینا شرعی مصلحت کے مطابق تھا، کیا سزا کا موقوف کرنا منشائے قرآنی کے زیادہ مطابق تھا یا اس کو نافذ کرنا؟

پھر یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ قرآن نے چوروں کے ہاتھ کاٹنے کا جو حکم دیا ہے، وہ بالکل مطلق ہے تو کیا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر کوئی کسی کی ایک سوئی، ایک ورق کاغذ، ایک بٹی صابن چرا لے تو اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے گا۔ قرآن کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معمولی چیزوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ ان کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔

مروان کے زمانے میں کسی غلام نے کسی کی تھوڑی سی کھجور چرا لی، کھجور والے نے مروان کے پاس دعویٰ کیا۔ مروان نے غلام کو قید کر دیا۔ اور ارادہ کیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیں۔ اس غلام کا مالک ایک معروف صحابی رافع بن خدیجؓ کے پاس گیا۔ اور شرعی حکم دریافت کیا۔ انھوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر پھل اور کھجور کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا، مالک حضرت رافع رضی اللہ عنہ کو لیکر مروان کے یہاں پہنچا اور اس کو یہ حدیث نبوی سنوائی۔ مروان نے فوراً غلام کو رہا کر دیا (ابوداؤد مع معالم السنن)

اس حدیث کی روشنی میں ائمہ نے یہ اجتہاد کیا ہے کہ دودھ، پکے ہوئے کھانے، تازہ پھل اور گوشت پرند وغیرہ کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔ حضرت عمر بن عاص رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک بار درخت میں لگے ہوئے پھل کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا۔

ما اصاب منہ من ذی حاجۃ غیر متخذ خبنۃ فلا شئی علیہ — اگر کوئی ضرورت سے مجبور ہو کر کچھ پھل کھاتا ہے تو اس پر کوئی سزا نہیں ہے، البتہ اس کو گٹھری باندھ کر گھر نہیں لے جانا چاہیئے۔

یہ فرمانے کے بعد آپ نے ایک اصول مقرر فرما دیا:۔

ومن سرق شیئا بعد ان یؤویہ الجرین فبلغ ثمن المجن فعلیہ القطع — غلہ اور پھل کے کھلیان یا گھر میں پہنچ جانے کے بعد جو شخص اس میں چوری کرے گا تو اگر ایک ڈھال کی قیمت کے بقدر چوری کی تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا

---

[2] اگر وہ ایسا کرے گا تو پھر اس کو کچھ سزا بھی دی جائے گی اور اس سے تاوان بھی لیا جائے گا۔ ڈھال کی قیمت کے بارے میں ائمہ مختلف الرائے ہو گئے ہیں امام ابوحنیفہؒ نے دس درہم سرقہ کا نصاب مقرر کیا ہے اور ائمہ ثلاثہ نے تین درہم۔ [1] سیرت عمرؓ بن الخطاب ابن جوزی ص ۷

جائے گا۔ (ابوداؤد)

پہلے جملہ میں تو آپؐ نے اہل ضرورت کے بارے میں فرمایا کہ اگر وہ بغیر اجازت کسی باغ سے پھل وغیرہ کھالیں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ البتہ باندھ کر گھر لے جانے کی کوشش نہ کرنی چاہیئے۔ دوسرے جملے میں فرمایا کہ اگر کسی نے پھل یا غلہ کاٹ کر یا توڑ کر کھلیان یا گھر میں رکھ لیا ہو تو پھر اس کی چوری میں ہاتھ اس وقت کاٹا جائے گا، جب وہ چار چھ روپیہ کی قیمت کا ہو، دو چار آنے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بغیر ضرورت دو چار آنے کی چیز چرانے والے کو کوئی سزا نہ دی جائے گی، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب قرآن کے عام حکم کے تحت اتنی تخصیص فرمائی ہے کہ اگر کوئی حاجتمند چھوٹی موٹی چیزیں بغیر اجازت استعمال کرلے یا چرالے تو اس کو کوئی سزا نہیں دی جا سکتی تو جب، عام الرمادہ میں) لوگ اس سے زیادہ محتاج و ضرورت مند تھے اور حضرت عمرؓ نے قطع ید کی سزا ملتوی کردی تو ان کا فیصلہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے خلاف کیسے ٹھہر گیا۔ یہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبیین و تخصیص کے عین مطابق تھا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ کی وضاحت کیلئے ان کے ایک دوسرے فیصلہ پر بھی نظر ڈال لینی چاہیئے، جو انھوں نے اہل اضطرار کے بارے میں فرمایا تھا۔

قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کی ایک قیمتی اونٹنی حاطب بن بلتعہ کے غلاموں نے چرائی، مگر وہ پکڑے گئے اونٹنی کا مالک ان کو لیکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے غلاموں نے چوری کا اقرار کرلیا۔ حضرت عمرؓ نے ان کے مالکوں کو بلا کر واقعہ کی اطلاع دی۔ اور کثیر بن الصلت کو بلایا اور حکم دیا کہ ان کا ہاتھ کاٹ لو۔ یہ حکم دینے کے بعد ہی حضرت عمرؓ کو علم ہوا کہ غلاموں نے فقر و فاقہ سے مجبور ہوکر یہ غلط قدم اٹھایا تھا۔ حضرت عمرؓ نے غلاموں کے مالک کو بلایا اور ان سے مخاطب ہوکر فرمایا کہ مجھے اس بات کا علم نہ ہوتا کہ تم ان سے کام لیتے ہو اور ان کو اتنا فاقہ مست رکھتے ہو کہ ان میں سے کوئی چیز حرام کھالے تو اس کے لئے حلال ہوجاتا تو میں ان کا ہاتھ ضرور کاٹ دیتا۔ مگر اب ان کا ہاتھ کاٹنے کے بجائے تم کو سزا دوں گا۔ چنانچہ مالک سے اونٹنی کی قیمت پوچھ کر ان سے اس کی قیمت دلوائی [1]

آخر میں ہم حافظ ابن قیم کا وہ تبصرہ نقل کرتے ہیں جو انھوں نے حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر کیا ہے، لکھتے ہیں:۔

فان السنة اذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه الى ما يسد به رمقه

قحط کے زمانے میں فقر و فاقہ کی شدت عام آدمیوں کو اتنا مجبور اور ضرورت مند بنا دیتی ہے کہ چور کے لئے بھی یہ ممکن نہیں رہتا کہ وہ سد رمق کے لئے چوری سے محفوظ رہ سکے۔

پھر ایک طویل بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

وهو ماذون له في مقابلة صاحب المال على اخذ ما يسد رمقه وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون ولا يتميز المستغني منهم والسارق

چور کو یہ ڈھیل صرف ان دولتمندوں کے مقابلہ میں دی گئی ہے کہ ان کا مال وہ اس طرح لے کر اپنے جسم و جان کے رشتہ کو قائم رکھ سکیں (اور پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ) قحط کے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۳

بغیر حاجة فاشته من یجب علیه الحد ومن لا یجب علیه فدرئ له نعم اذا بان ان السارق لا حاجة به وهو مستغنٍ عن السرقة قطع له

زمانہ میں ضرورتمندوں، بھوکوں اور مضطروں کی کثرت ہوتی ہے لہٰذا اس زمانہ میں یہ تمیز کرنا سخت مشکل ہوتا ہے کہ کون مستغنی ہے اور ضرورت کے بغیر اس نے چوری کی ہے اور کس نے واقعی ضرورت سے مجبور ہو کر چوری کی ہے، اس اشتباہ کی وجہ سے درگزر کیا گیا البتہ جب یہ واضح ہو جائے کہ چوری کرنے والے کو واقعی اس غلط اقدام کی کوئی ضرورت نہیں تھی تو اس کا ہاتھ ضرور کاٹ دیا جائے گا۔

ان تفصیلات سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوئیں:۔

۱:۔ حضرت عمرؓ نے اس سزا کے التوا کا حکم اس لئے دیا کہ قحط کی حالت ایک اضطرار کی حالت ہوتی ہے جس میں آدمی سد رمق کے لئے حرام کھانے پر بھی مجبور ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ اس لئے قرآن کی رخصت کے مطابق اہل اضطرار سے درگزر کرنا ضروری تھا۔ اب ظاہر ہے کہ اس رخصت اور درگزر کے ساتھ اجرائے حد کا کوئی موقع نہیں رہ جاتا۔

۲:۔ سزا کے التوا کا حکم اس لئے دیا گیا کہ اس وبائے عام کے وقت اہل حاجت اور غیر اہل حاجت یا مضطر اور غیر مضطر میں فرق کرنے کا تو نہ تو موقع ہی تھا اور نہ یہ ممکن ہی تھا، اس لئے اس اشتباہ کی حالت میں ارشاد نبوی ادرءوا الحدود بالشبہات کے تحت عام درگزر ہی سے کام لینا مناسب تھا۔

۳:۔ اگر کسی کے بارے میں متعین طور پر یہ معلوم ہو جاتا کہ اس نے بغیر کسی شدید ضرورت کے چوری کی ہے تو اس کا ہاتھ قطعی کاٹ دیا جاتا۔

۴:۔ سزا کا التوا صرف زمانہ قحط تک تھا۔ اس کے بعد پھر اس پر اسی طرح عمل درآمد کیا گیا جس طرح اس سے پہلے ہوتا تھا۔

کیا ان تفصیلات کے بعد بھی یہ کہنے کی گنجائش رہ جاتی ہے کہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ کتاب و سنت کے خلاف تھا؟

حدّ خمر

جن اولیات عمر رضی اللہ عنہ کو تبدیلی احکام کی حیثیت میں پیش کیا جاتا ہے، ان میں ایک حدّ خمر (شراب کی سزا) بھی ہے، اس سلسلہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہد نبویؐ اور عہد صدیقیؓ میں شرابیوں کو محض چالیس کوڑے سزا دی جاتی تھی۔ مگر حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے چالیس کے بجائے اسی کوڑے سزا مقرر کی۔ بادی النظر میں تبدیلی احکام کی یہ دلیل واقعی بڑی وزنی معلوم ہوتی ہے، مگر اس سلسلہ کی تمام تفصیلات جب سامنے آتی ہیں تو پھر اس دلیل میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا۔

قرآن میں شراب کی حرمت کا حکم تو صراحۃً آیا ہے، مگر اس کی سزا کے بارے میں صراحتاً کوئی حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم شراب یا نشہ آور چیزوں کے پینے والوں کو ضرورت کے مطابق کم و بیش سزا تجویز فرمایا کرتے تھے، کوئی متعین تعداد آپ نے مقرر نہیں فرمائی، چنانچہ کبھی کسی شرابی کو دس بیس کوڑے یا لات مکے مار کر چھوڑ دیا گیا۔ اور کبھی تیس چالیس کوڑے اور کبھی اسی چھڑی یا کوڑے تک

لہ اشارہ ہے حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کی طرف جس میں آپؐ نے فرمایا کہ شبہ کی حالت میں حد کے اجراء سے باز رہو۔ لہ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۳۔

کی سزا دی گئی، اور کبھی آپ نے حاضرین سے کہا مارو جس کو جو کچھ ملا اس نے اس سے مارا۔ اس کا کوئی خاص شمار نہیں تھا کہ کتنی سزا دی گئی عہدِ نبوی ؐ کے چند واقعات ملاحظہ ہوں:۔

(۱) ایک بار نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پہلی بار جب کوئی شراب پیئے تو اس کو کوڑے لگاؤ، دوبارہ پیئے تو پھر سزا دو، تیسری بار بھی ایسا ہی کرو، اگر چوتھی بار پیئے تو اس کو قتل کر دو۔ (ابو داؤد)

اس روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس کو کتنی سزا دینی چاہیئے، مگر یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس گناہ کبیرہ پر کوئی اصرار کرنے لگے تو چوتھی یا پانچویں بار[1] قتل کر دو۔ قتل کرنے کا جو حکم آپ نے دیا ہے، وہ اگرچہ محض تہدید اور اس کی اہمیت کے لئے ہے، واقعی قتل کرنا مقصود نہیں ہے، یہ اسی طرح کا طرز بیان ہے جس طرح ہم بولتے ہیں کہ فلاں شخص تو گردن زدنی ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ نہ تو خود آپؐ نے کسی عادی شرابی کو قتل کی سزا دی، اور نہ خلفائے راشدین میں سے کسی نے ایسا کیا، مگر اس سے شراب نوشی کے جرم کی اہمیت اور شدت کا پورا پورا اندازہ ہوتا ہے۔

(۲) عبدالرحمٰن بن ازہرؓ روایت کرتے ہیں کہ گویا میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شرابی لایا گیا۔ آپؐ نے حاضرین سے کہا کہ اس کو پیٹو، چنانچہ کسی نے ہاتھ سے، کسی نے جوتے سے، کسی نے ڈنڈے سے، کسی نے کھجور کی تازہ ٹہنی سے مارا، اور کسی نے اپنے کپڑے سے جھٹکا دیا، اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشت خاک اس پر پھینکی[2]

اس روایت میں بھی سزا کی کوئی تعیین نہیں ہے۔

(۳) عقبہ بن حارثؓ سے بھی بخاری میں اسی طرح کی روایت ہے جس میں یہ ہے کہ نعیمان یا ابن نعیمان آپؐ کے سامنے لائے گئے انھوں نے شراب پی تھی۔ آپؐ اس وقت گھر میں تشریف فرما تھے، جو لوگ وہاں بیٹھے تھے، ان سے آپؐ نے فرمایا کہ ان کو مارو، چنانچہ لوگوں کو جو چیز ملی اس سے مارا۔

(۴) حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شرابی شخص کو آپؐ کے سامنے لایا گیا، آپؐ نے حاضرین سے فرمایا کہ اس کو مارو، چنانچہ کسی نے ہاتھ سے، کسی نے کپڑے سے، کسی نے جوتے سے مارا[3]۔ پھر آپ نے فرمایا کہ بکتوہ اس کو زبانی زجر و توبیخ بھی کرو، چنانچہ کسی نے کہا کہ:۔

ما اتقیت اللہ ما خشیت اللہ وما استحییت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	تو اللہ کی نافرمانی سے بھی نہیں بچا، تجھ کو خدا کا خوف بھی نہیں آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی نہیں شرمایا؟

کسی نے کہا کہ خدا تجھ کو رسوا کرے تو آپؐ نے اس سے منع فرمایا کہ اس سے شیطان کی مدد ہوتی ہے کیونکہ وہ تو یہ چاہتا ہی ہے کہ خدا کے کسی بندہ کی رسوائی ہو۔

سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:۔

کنا نؤتی بالشارب علی عہد رسول اللہ صلی اللہ	عہد نبوی، عہد صدیقی اور عہد فاروقی کے ابتدائی زمانہ تک جب

[1] بعض روایتوں میں پانچویں بار ہے، [2] ابو داؤد و بیہقی، ابو داؤد میں یہ روایت مختصر ہے اور بیہقی میں مفصل، [3] اتنے الفاظ بخاری اور ابو داؤد دونوں میں ہیں، بقیہ الفاظ صرف ابو داؤد کے ہیں۔

علیہ وسلم و امرۃ ابی بکر و صدرا من خلافۃ عمر فنقوم الیہ بایدینا و نعالنا و اردیتنا (بخاری)
ہمارے سامنے کوئی شرابی لایا جاتا تو ہم لوگ اس کو اپنے ہاتھوں جوتوں اور چادروں سے مارتے تھے۔

غرض یہ کہ اس سلسلہ میں جتنی قولی روایتیں ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے کتنی سزا دی۔ بلکہ آپ نے ہمیشہ حاضرین سے سزا دینے کے لئے کہا اور ان کو جو کچھ مل سکا اس سے شرابی کو زد و کوب کیا۔ اسی بنا پر حضرت علیؓ، اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب نوشی کی کوئی متعین سزا مقرر نہیں کی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ ہیں لم یقیت فی الخمر حدا (ابوداؤد) اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے الفاظ بخاری وغیرہ میں یہ آئے ہیں: لم یسنہ آپ کا کوئی متعین طرز عمل اس بارے میں نہیں ہے (بخاری مسلم)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے بارے میں صحابہؓ سے جو روایتیں مروی ہیں، ان پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے۔

(۱) حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شرابی لایا گیا تو آپ نے اس کو کھجور کی چھال یا ریشے کی بنی ہوئی چھڑی یا کوڑے سے تقریباً چالیس ضرب ماری۔ یہی طرز عمل حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے بھی اختیار کیا۔ مگر حضرت عمر رضؓ نے اسی کر دیا۔ (مسلم)

اسی روایت کے اوپر ان لوگوں کے استدلال کی بنیاد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اسی کوڑے کی سزا حضرت عمر رضؓ نے اپنے اجتہاد سے مقرر کی ہے۔
(۲) عہد نبوی اور عہد صدیقی کے اس طرز عمل کے بارے میں حضرت انس رضؓ کے علاوہ حضرت علی رضؓ سے بھی یہ روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ کے عہد میں ایک شرابی پر شراب نوشی کا جرم ثابت ہو گیا تو حضرت عثمان رضؓ نے حضرت علیؓ کو حکم دیا کہ آپ اس کو سزا دیں، انھوں نے حضرت حسن رضؓ سے کہا۔ انھوں نے بھی گریز کیا۔ پھر ابن جعفر رضؓ سے کہا۔ ابن جعفر رضؓ نے سزا دینی شروع کی، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ گنتے جارہے تھے۔ جب وہ چالیس کوڑے لگا چکے تو حضرت علی رضؓ نے کہا رک جاؤ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق رضؓ نے چالیس کوڑے سزا دی، اور حضرت عمر رضؓ نے اسی۔ یہ دونوں طرز عمل سنت یعنی قابل عمل ہے۔ لیکن مجھے یہی چالیس ہی کی سزا پسند ہے (مسلم)

چونکہ انہی دونوں روایتوں پر سارے استدلال کی بنیاد ہے، اس لئے ان پر قدرے تفصیل سے نظر ڈال لینی چاہیئے۔

پہلے حضرت انسؓ کی روایت کو لیجئے، ان کی مذکورہ روایت مذکورہ الفاظ کے ساتھ مسلم میں ہے، اور یہی روایت دوسرے واسطہ سے مسلم میں اور بخاری میں مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرب فی الخمر بالجرید والنعال وجلد ابوبکر اربعین
نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کی سزا کھجور کے کوڑے اور جوتے سے دی اور حضرت ابوبکر رضؓ نے چالیس کوڑے کی سزا دی۔

یہی روایت ایک اور واسطہ سے حضرت انس رضؓ سے مروی ہے جس میں وجلد ابوبکر اربعین کے بجائے ثم جلد ابوبکر اربعین ہے حضرت عمر رضؓ کے بارے میں ہے کہ جلد عمر ثمانین پھر یہی روایت ایک اور واسطہ سے مسلم میں ہے جس میں یہ ہے کہ:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یضرب فی الخمر بالجرید والنعال اربعین
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات شراب کی سزا چالیس جوتے اور کوڑے دیا کرتے تھے۔

ان تمام روایات کو سامنے رکھا جائے تو ان سے حسب ذیل باتیں نکلتی ہیں:۔

۱:۔ آپؐ نے علاوہ کے تعیین کے بغیر جوتے اور کوڑے یا چھڑی سے سزا دی اور آپؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے چالیس کوڑے سزا دی اور ان کے بعد حضرت فاروقؓ نے اسی کوڑے سزا مقرر کی۔

۲:۔ آپؐ دو چھڑیوں یا دو کوڑوں سے بیک وقت چالیس کے قریب سزا دی اور حضرت ابوبکرؓ نے بھی یہی کیا۔ اور حضرت عمرؓ نے اسی کوڑے سزا دی۔

۳:۔ آپؐ نے جوتے اور چھڑی دونوں سے چالیس ضرب لگائی، اور حضرت ابوبکرؓ نے بھی یہی کیا۔

اگر ان تمام روایات کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کے اختلاف پر محمول کیا جائے تو پھر اس پر کوئی خاص اعتراض پیدا نہیں ہوتا کیونکہ قرآن جس بارے میں کوئی صریح حکم نہیں دیتا تھا یا مطلق حکم دیتا تھا۔ آپؐ اس میں انتظامی ضرورت اور مصلحت کے پیش نظر مختلف طرز عمل اختیار فرمایا کرتے تھے، لیکن اگر ان تمام روایات کو ایک ہی واقعہ یا عمل کی مختلف تعبیر سمجھا جائے تو پھر ان میں توافق پیدا کرنا سخت مشکل ہے۔ خاص طور پر ان کی پہلی روایت کا جس میں دو چھڑیوں سے بیک وقت مارنے کا ذکر ہے، دوسری اور تیسری روایت کے ساتھ کوئی توافق نظر ہی نہیں آتا۔

پہلی روایت میں دو باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں:۔

ایک یہ کہ اس میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اربعین (چالیس) نہیں بلکہ نحو اربعین چالیس قریب کہا ہے، ایسا کیوں ہے؟ دوسرے اس میں دو چھڑیوں سے بیک وقت مارنے کا ذکر ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟

پہلی بات کا جواب اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی متعین سزا نہیں دی، اس لئے جس صحابی کو جو علم ہوا، یا انھوں نے جو اندازہ کیا، اس کے مطابق بیان کیا۔ اور چونکہ آپؐ نے مختلف مواقع پر جرم کی کمی و زیادتی کے پیش نظر مختلف سزائیں دیں اسی لئے اس اختلاف احوال کا بیان حضرت انسؓ نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

دوسری بات یعنی دو چھڑیوں سے مارنے کا مطلب بعض ائمہ حدیث نے یہ بیان کیا ہے کہ دونوں چھڑیوں یا دونوں کوڑوں سے الگ الگ چالیس ضربیں لگائیں یعنی ایک سے ملیں، پھر دوسری سے ملیں۔ یا کم دبلیتیں مگر اس روایت کا یہ مراد لینے میں تکلف محسوس ہوتا ہے اور یہ استدلال کی بنیاد بھی نہیں بن سکتی، کیونکہ اس میں چالیس ضرب کا ذکر نہیں ہے، بلکہ قریب چالیس کا ذکر ہے، تو پھر یہ کہنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ چالیس ضرب سنت نبویؐ ہے۔

بظاہر اس کے دو مطلب سمجھ میں آتے ہیں۔ ایک یہ کہ آپؐ نے خود سزا نہیں دی، بلکہ جیسا کہ آپؐ کا دستور تھا، حاضرین سے سزا دینے کے لئے فرماتے تھے، اس لئے ممکن ہے کہ اس وقت دو آدمی موجود رہے ہوں، اور آپؐ نے ان سے فرمایا ہو اور دونوں آدمیوں نے دو چھڑیوں سے مارا ہو اور اسی سزا دلوانے کو حضرت انسؓ نے اس طرح بیان کیا ہو کہ آپؐ نے دو چھڑی سے سزا دی۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے خود یا جن صاحب کو حکم دیا ہو انھوں نے دو چھڑیوں یا دو کوڑوں کو ملا کر سزا دی ہو، تاکہ ضرب میں شدت پیدا ہو جائے۔ غرض دونوں صورتوں میں دو چھڑیوں سے چالیس کے قریب چوٹیں لگانے کے معنی یہ ہیں کہ اسی کے قریب چوٹیں لگائی گئیں (جوہر النقی)

اب حضرت علیؓ کی روایت پر غور فرمایئے۔ مذکورہ روایت میں تو وہ یہ فرماتے ہیں کہ چالیس اور اسی دونوں سزائیں سنت ہیں مگر مجھے چالیس کی سزا زیادہ پسند ہے۔ یہ روایت بھی مسلم کی ہے۔ مگر مسلم نے دوسرے واسطے سے اور امام بخاری اور تمام ائمہ حدیث نے متعدد واسطوں

سے نقل کیا ہے کہ میں اگر کسی مجرم کو سزا دوں اور وہ مرجائے تو مجھے کوئی افسوس نہیں ہوگا لیکن اگر کسی شرابی کو سزا دوں اور وہ مرجائے تو میں اس کا خوں بہا ادا کروں گا کیونکہ:۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یسنہ — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی سزا اس کے لئے مقرر نہیں فرمائی ہے۔

ان کا مقصد یہ تھا کہ اگر آپ نے حد خمر کی کوئی تعداد مقرر کر دی ہوتی، جیسا کہ دوسرے جرائم میں کیا ہے، تو پھر میں ہر شرابی کو اتنی ہی سزا دیتا خواہ وہ مرتا یا جیتا۔ لیکن پھر اس کی کوئی ذمہ داری محسوس نہیں کرتا، کیونکہ آپ کی تعیین وحی خفی کے ذریعہ ہوتی۔ مگر چونکہ اس میں آپ کا طرز عمل مختلف رہا ہے، اس لئے اپنے اجتہاد سے کسی شرابی کی سزا مقرر کی گئی اور ممکن ہے کہ وہ اس سے کم سزا کا مستحق ہو تو پھر مرجانے کی صورت میں قتل خطا کا ارتکاب ہوا۔ اس لئے احتیاطاً چالیس ہی کوڑے سزا دینا پسند کرتا ہوں۔

اوپر والی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے چالیس کو زیادہ پسند کیا ہے مگر دوسری روایت کی روشنی میں آپ کا طرز عمل ملاحظہ ہو:۔

قریب قریب تمام محدثین نقل کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس رمضان کے مہینے میں نجاشی شاعر شراب کی حالت میں لایا گیا، آپ نے اس کو اسی کوڑے سزا دی اور قید بھی کر دیا۔ دوسرے دن پھر وہ سامنے لایا گیا تو آپ نے پھر دوبارہ بیس کوڑے لگائے اور ذکر فرمایا کہ یہ بیس کوڑے اس جرأت و بے باکی کی سزا ہے جو تم نے رمضان میں اختیار کی ہے [1]۔

یہ بھی تمام محدثین لکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب اس سلسلہ میں سزا مقرر کرنے کے لئے ممتاز صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور عبد الرحمٰن بن عوفؓ ہی نے سب سے پہلے اس کا مشورہ دیا کہ اسی کوڑے مقرر کی جائے [2]۔

دار قطنی میں ایک روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہے جس میں انھوں نے صراحۃً فرمایا ہے:۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جلد فی الخمر ثمانین — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کوڑے بھی سزا دی ہے۔

امام طحاوی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ان ہی روایات طرز عمل کی وجہ سے یہ لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو کیسے عمل قبول کیا جا سکتا ہے جس میں چالیس کی پسندیدگی کا ذکر ہے، کیونکہ وہ ایک روایت ہے، اور . . . . . ان کا طرز عمل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کا مشورہ دینا، پھر ان کا یہ ارشاد کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حد خمر کی سزا اسی بھی دی ہے، ظاہر ہے کہ ایک روایت کے مقابلہ میں اتنی روایتوں کو ترجیح دینی ہوگی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے۔ جب بھی یہ بات تو بہرحال نہیں ثابت ہوتی کہ سنت نبوی چالیس ہی تک ہے۔ بلکہ اس سے تو یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ دونوں طرز عمل سنت کے مطابق ہیں۔ کل سنۃ یعنی حضرت عمرؓ کے طرز عمل کو انھوں نے سنت کے خلاف قرار نہیں دیا بلکہ فرمایا کہ سنت تو دونوں فعل ہیں مگر مجھے یہ سزا پسند ہے۔

ظاہر ہے کہ ان کی یہ پسندیدگی ایک احتیاط کی بنا پر تھی جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ وہ اس سزا کے بارے میں بہت خائف رہتے تھے، اور

---

[1] شرح معانی الآثار جلد ۲ ص ۸۸۔ [2] فتح الباری دار قطنی وغیرہ۔ [3] یہی روایت ان ہی الفاظ کے ساتھ حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، کنز العمال۔

پھر یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مجرم بہت کمزور رہا ہو اور اس کو سامنے رکھکر یہ بات فرمائی ہو کہ مجھے چالیس ہی کوڑوں کی سزا دینا زیادہ پسندیدہ ہے کیونکہ زیادہ سزا دینے میں اس کی موت کا خطرہ ہے۔ مگر یہ تو نہیں ہو سکتا کہ وہ چالیس ہی کوڑے کی سزا کو سنّت نبوی سمجھتے ہوں۔ اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طرز عمل کو بھی سنّت قرار دیں۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سنّت سے یہاں مراد سنۃ الخلفاء الراشدین ہے۔ مگر یہ بات اس لئے صحیح نہیں ہے کہ حضرت علی رضؓ نے دونوں سنتوں کو برابر سنّت کہا ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ سنّت خلفاء کو سنّت نبوی کے برابر درجہ عطا کرتے۔ جبکہ سنّت نبوی ہی کی موجودگی میں وہ حضرت عمر رضؓ سے کتنے مسائل میں اختلاف کر چکے تھے۔

غرضیکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اسی ارشاد کو جس میں چالیس چوٹوں کا ذکر ہے۔ صرف سنّت نبوی تسلیم کر لیا جائے تو پھر ایک اس طرز عمل اور ان کی روایات کی توجیہہ نہیں بن سکی جس میں اسّی کا ذکر ہے، اور اگر اسّی والی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تو دونوں کا موقع و محل متعین ہو جاتا ہے یعنی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم مجرم کے جرم کی نوعیت کے پیش نظر مختلف سزائیں تجویز فرماتے تھے اسی طرح خلفائے راشدین بھی عمل درآمد فرماتے تھے۔

ان تمام تفصیلات کا خلاصہ یہ ہوا کہ چونکہ حد خمر میں ضرورت و مصلحت کے تحت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر مختلف طرز عمل اختیار فرمایا، اس لئے آپؐ کے بعد اس سزا کی تعیین اور اندازے صحابہ کرام چار رائیں ہو گئیں۔

(۱) ایک یہ کہ آپؐ نے نہ تو خود کوئی متعین سزا دی اور نہ متعین سزا دینے کا حکم فرمایا، آپؐ کے سامنے جب کوئی شرابی پیش کیا جاتا تھا، تو جو لوگ وہاں اس وقت موجود رہتے تھے، ان سے فرماتے تھے کہ اس کو مارو، جس کو جو چیز ملتی تھی وہ اس سے مارنے لگتا تھا پہلے سے نہ تو ضرب مقرر کر کے سزا دی جاتی تھی اور اور نہ بعد میں اس کا کوئی شمار ہوتا تھا۔

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ آپؐ نے کبھی چالیس سے کم، کبھی چالیس اور کبھی اسی کوڑے کی سزا دی۔

(۳) تیسری رائے یہ ہے کہ آپؐ نے دو چھڑی سے چالیس کے قریب سزا دلوائی۔

(۴) چوتھی رائے یہ ہے کہ آپؐ نے چالیس ہی کوڑے کی سزا دی اور دلوائی۔

پہلی اور دوسری رائے حضرت عمر رضؓ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضؓ، حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ، حضرت ابوہریرہ رضؓ حضرت طلحہ رضؓ، حضرت سائب رضؓ بن یزید کی ہے۔ جن روایتوں میں یہ ذکر ہے کہ آپؐ نے سزا دینے کا حکم دیا۔ ان میں سے کسی میں یہ نہیں ہے کہ آپؐ نے یہ فرمایا ہو کہ چالیس یا چالیس سے کم کوڑے یا جوتے لگاؤ۔ بلکہ ان میں صرف اتنا ذکر ہے کہ آپؐ نے حاضرین سے سزا دینے کیلئے کہا اور انھوں نے سزا دیدی۔ اور جن روایتوں میں ذکر ہے کہ آپؐ نے خود سزا دی۔ اس میں کسی میں چالیس سے کم، کسی میں چالیس اور کسی میں اسّی کوڑوں کا ذکر ہے۔ اسّی کی تائید مذکورہ بالا صحابہ کرام کے علاوہ حضرت زبیر رضؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضؓ وغیرہ بھی کرتے ہیں۔ تمام ممتاز صحابہؓ کی تائید ہی کی بنا پر اسّی کوڑے کی سزا کو تمام ائمہ تابعین اور تبع تابعین ضروری قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ تو صراحۃً اس کے قائل ہیں۔ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

تیسری رائے کے مؤید حضرت انس رضؓ ہیں۔ اوپر ذکر آ چکا ہے کہ یہ روایت ان سے تین واسطوں سے مروی ہے، اور تینوں میں توافق نہیں ہے۔ بلکہ ان کی روایتوں میں توافق پیدا کرنے کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو سزا کی کوئی تعیین نہ کی جائے، یا پھر اس کو اسّی کے

قریب مانا جائے۔

چوتھی روایت کے مؤید حضرت ابوبکر صدیق رضؓ، حضرت علی رضؓ، اور حضرت انس رضی اللہ عنہ تینوں حضرات ہیں، حضرت انسؓ کی طرح حضرت علیؓ کی اس روایت کو بھی اگر تسلیم کرلیا جائے تو اس میں اور ان کی دوسری روایتوں میں اور ان کے طرز عمل میں اختلاف نظر آتا ہے، اس لئے ان کی اس روایت کو بھی اختلاف محل ہی پر محمول کرنا ضروری ہے۔

اوپر اسوۂ نبوی کی جو تفصیل کی گئی ہے، اس کی روشنی میں حضرت صدیق رضؓ اور حضرت عمرؓ کے فیصلوں پر ایک نظر ڈال لیجئے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت صدیق رضؓ کے سامنے ایک شرابی لایا گیا تو آپ نے فوراً سزا نہیں دی۔ بلکہ آپ نے ان لوگوں میں سے ایک صاحب کو بلایا، جنھوں نے غزوۂ حنین کے دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ایک شرابی کو سزا دی تھی! دران سے سزا کی تعداد دریافت کی، تو انھوں نے چالیس کا اندازہ بتایا۔ آپ نے ان ہی کے اندازے کے مطابق سزا دی۔ (بیہقی)

اس روایت کا یہ لفظ خاص طور پر قابل ذکر ہے فقومہ اربعین چالیس کا اندازہ کیا۔ پھر اس سے بھی زیادہ واضح روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

> عہد نبوی میں شراب پینے والوں کو ہاتھوں، جوتوں اور ڈنڈوں سے مارا جاتا تھا۔ مگر عہد صدیقی میں جب شراب نوشی کچھ زیادہ ہوئی تو آپ نے فرمایا اگر شراب نوشی کی کوئی سزا متعین کردی جاتی تو بہتر تھا۔ چنانچہ انھوں نے لوگوں سے دریافت کرکے یہ اندازہ لگانے کی کوشش کی کہ رسولؐ کے زمانہ میں جتنی سزا دی جاتی تھی، اس سے قریب تر تعداد کیا ہوسکتی ہے۔ چنانچہ آپ نے قریب تر اندازہ کے مطابق چالیس کی سزا مقرر کی۔ آپ کی وفات کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی ابتدائے خلافت میں اسی کے مطابق سزا دیتے رہے۔ مگر ایک بار ایک مہاجر صحابیؓ نے اتفاق سے شراب پی لی۔ آپ نے ان کو سزا دینے کا حکم دیا۔ انھوں نے کہا آپ مجھے سزا کیسے دے سکتے ہیں، جبکہ کتاب اللہ نے مجھے سزا سے بری کردیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کون سی کتاب اللہ ہے جس میں یہ ہے کہ میں تم کو سزا نہ دوں۔ بولے اسی قرآن مجید میں ہے لیس علی الذین امنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا (جو لوگ ایمان لائے اور عمل صالح کیا انھوں نے جو کچھ بھی کھا پی لیا اس میں گناہ نہیں ہے جبکہ وہ ڈرتے رہے) میں غزوۂ بدر، غزوۂ احد اور تمام جنگوں میں شریک ہوچکا ہوں۔ اس لئے آپ مجھے سزا نہیں دے سکتے۔ حضرت عمرؓ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کا جواب دینے کیلئے کہا۔ ابن عباس رضؓ نے فرمایا کہ یہ آیت ان لوگوں کے لئے نازل ہوئی تھی جو شراب کی حرمت سے پہلے انتقال کرچکے تھے۔ ان کے لئے کہا گیا ہے کہ ایمان و عمل صالح، اور خوف خدا کے ساتھ اگر انھوں نے اسے استعمال کرلیا تو ان کی گرفت نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کی حرمت نازل نہیں ہوئی تھی، مگر شراب کی حرمت کے بعد جو لوگ شراب پئیں گے ان کے لئے یہ آیت اس لئے دلیل نہیں بن سکتی کہ اس آیت

سے ذرا ہی پہلے قرآن نے کہدیا ہے کہ انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ (شراب نوشی، جوا، بت اور جوئے کے تیر سب شیطان کے کام ہیں ان سے بچو) اب اگر کوئی شخص ایمان و عمل صالح کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ اس کی حرمت پر بھی اس کا عمل ہونا چاہیئے۔ چنانچہ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے ممتاز صحابہ سے مشورہ کیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور عبدالرحمٰن بن عوف نے یہ مشورہ دیا کہ اسی کوڑے کی سزا دی جائے، اور اسی پر سب نے اتفاق کرلیا۔ (بیہقی ج ۸ ص ۳۲۱)

شراب نوشی کا ایک ہی واقعہ پیش نہیں آیا۔ بلکہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں یہ وبا پوری مملکت میں بڑی تیزی سے پھیل رہی تھی، چنانچہ حضرت خالدؓ جو عراق و شام کی مہم پر متعین تھے نے وبرہ بن الکلبی یا صلتی کے ذریعہ حضرت فاروقؓ کے یہاں یہ پیغام بھیجا کہ

ان الناس انبسطوا فی الخمر و تحاقروا العقوبۃ فیما تری — لوگوں میں شراب نوشی عام ہورہی ہے اور اس کی سزا کو بہت ہی معمولی اور بے حقیقت سمجھنے لگے ہیں۔ تو آپ کی کیا رائے ہے۔

یہ قاصد جس وقت پہنچا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس وقت مسجد میں موجود تھے۔ اور ان کے پاس حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ حضرت زبیر بن العوامؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ وغیرہ بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ نے ان تمام لوگوں سے اس بارے میں دریافت کیا کہ کیا کیا جائے۔ تو حضرت علیؓ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن عوفؓ نے کہا کہ جب شراب نوشی کی کثرت ہو جاتی ہے تو بیہودہ گوئی بڑھتی ہے اور بیہودہ گوئی بڑھتی ہے تو پھر افترا پردازی بھی شروع ہو جاتی ہے، اور قرآن میں افترا پردازی کی سزا اسی کوڑے ہے، اس لئے یہی سزا مقرر کی جانی چاہیئے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسی سزا کے نفاذ کا عام حکم دے دیا۔

بخاری میں ہے کہ:۔

اذا عتو وفسقوا فیہ جلد ثمانین — جب لوگ شراب نوشی میں بہت زیادہ زیادتی کرنے لگے اور حد سے تجاوز کر گئے تو ان کو اسی کوڑے سزا دی گئی۔

ان تفصیلات سے حسب ذیل باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں:۔

۱:۔ سب سے پہلی بات تو یہ معلوم ہوئی کہ شراب کی حرمت کے بعد سے عرب میں شراب نوشی کی عادت بہت ہی گھٹ گئی۔ چنانچہ چار پانچ برس کی مدت میں مشکل سے شراب نوشی کے دو چار واقعے پیش آئے۔ شراب نوشی کے جرم میں جو لوگ ماخوذ ہوتے تھے۔ ان کو آپؐ حسب ضرورت کم و بیش سزا دیتے تھے۔ آپؐ کے زمانہ میں شراب کی سزا کی تعیین کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوا تھا۔ مگر حضرت صدیقؓ کے زمانہ میں جب بہت سے نئے نئے عربی و عجمی علاقے فتح ہوئے تو شراب نوشی کے واقعے پہلے کے مقابلہ میں بہت زیادہ بڑھ گئے۔ اس لئے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کو خیال پیدا ہوا کہ اس کے لئے کوئی سزا کیوں نہ متعین کردی جائے۔ چنانچہ آپ نے اس سلسلہ میں سنت نبوی معلوم کرنے کی کوشش کی۔ مگر تعیین سزا کا کوئی واضح حکم نہ مل سکا اس لئے آپ کو جو سزا سنت نبوی کے قریب تر نظر آئی، وہ آپ نے مقرر کی، یعنی چالیس کوڑے۔

۲:۔ اسی بات سے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اگر عہد نبوی میں شرابیوں کو چالیس ہی کوڑوں یا چھڑیوں کی سزا دی جاتی ہوتی

ہوتی تو پھر آپ کو اس کی تلاش کی ضرورت نہ ہوتی اور نہ آپ ایک یا چند اشخاص کے اندازے پر عمل درآمد فرماتے۔ تمام روایتوں میں یہ جملہ آیا ہے جو قابل غور ہے۔

فتوخی نحواً مما کانوا یضربون فی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم | تو آپ نے اس سزا کا قریب تر اندازہ کرنے کی کوشش کی جو عہد نبوی میں لوگ شرابیوں کو دیتے تھے۔

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ چالیس ہی ضرب کو آپ نے متعین سزا نہیں سمجھا، بلکہ اس کو قریب تر سمجھا، اور غالباً آپ کے زمانہ میں اس سے زیادہ سزا دینے کی ضرورت بھی نہیں تھی۔ کیونکہ شراب نوشی نے ابھی وبا کی صورت اختیار نہیں کی تھی۔

۳:۔ پھر کسی روایت میں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے اس سلسلہ میں تمام ممتاز صحابہ سے مشورہ کیا ہو، بلکہ زیادہ تر روایتوں میں یہ آتا ہے کہ آپ نے ایک یا چند اشخاص جو غزدۂ حنین کی سزا میں شریک تھے، ان سے دریافت کیا۔ اور انہی کے بتائے ہوئے اندازہ کی روشنی میں آپ نے یہ فیصلہ کیا اور اس سے زیادہ تحقیق کی ضرورت تھی بھی نہیں۔

۴:۔ حضرت عمرؓ کے ابتدائی زمانہ میں بھی چالیس ہی کوڑے مارے جاتے تھے، مگر جب عراق، روم اور ایران کے مزید علاقے فتح ہوئے تو شراب نوشی کے واقعات نے ایک وبا کی صورت اختیار کر لی۔ اس کی روک تھام کے لئے حضرت عمرؓ نے تمام ممتاز صحابہ سے مشورہ کیا۔ سنت نبوی کی روشنی میں سب نے متفقہ طور پر عادی اور جری شرابیوں کو چالیس کے بجائے اسی کوڑے سزا مقرر کرنے کا مشورہ دیا۔ گویا ان کے نزدیک یہ سنت نبوی پر عمل درآمد کا موقع یہی تھا جس میں اسی کوڑوں کی سزا کا دلالۃً یا صراحۃً ذکر ہے۔

غرض اسی کوڑے کی سزا کو ترجیح دینے کا سبب ان کے نزدیک ایک طرف تو وہ ارشاد نبوی تھا جس میں آپ نے عادی شرابیوں کو قتل کر دینے تک کی دھمکی دی ہے۔ دوسری طرف صحابۂ کرام کا وہ اندازہ تھا جو انہوں نے آپ کے طرز عمل کے بارے میں اختیار فرمایا تھا یعنی ۴۰ سے ۸۰ تک۔ تیسری طرف اس کی ترجیح کے لئے ایک قرآنی دلیل بھی تھی۔ وہ یہ کہ قرآن نے حد قذف کے مجرموں کو اسی کوڑے کی سزا مقرر کی ہے، اور یہ قرآن کی سب سے ہلکی سزا ہے۔ شراب نوشی کا نتیجہ بھی عموماً بیہودہ گوئی، دوسروں پر تہمت اور اتہام تراشی ہی ہوتا ہے، جیسا کہ واقعات شاہد تھے۔ اسی لئے اس کے لئے بھی وہی سزا مقرر ہونی چاہئے تھی۔

حضرت عمرؓ نے ان وجوہ کی بنا پر اس سزا کو نافذ تو کیا، مگر اس کے نفاذ کے ساتھ چالیس کی سزا کو منسوخ قرار نہیں دیا۔ کیونکہ بہرحال عہد نبوی کی سزا کے بارے میں بعض صحابہؓ کا اندازہ چالیس بھی تھا۔ اور حضرت صدیقؓ کے عہد میں اس پر عمل بھی ہو چکا تھا۔ بلکہ انہوں نے یہ کیا کہ اگر کوئی اتفاقی طور پر شراب پی لیتا تھا تو اس کو چالیس ہی کوڑے لگا کر چھوڑ دیتے تھے۔ لیکن جو لوگ اس کے رسیا ہو گئے تھے یا بہت زیادہ چڑھا لیتے تھے، اور جس کے نتیجہ میں قرآن کے ساتھ تمسخر تک کرنے لگتے تھے۔ ان کو آپ اسی کوڑے کی سزا دیتے تھے۔ حافظ ابن قیم نے لکھا ہے:۔

کان عمر اذا اتی بالرجل القوی المنتھک فی الشراب ضربہ ثمانین واذا اتی بالرجل الذی کان منہ الذلۃ الضعف ضربہ اربعین۔ (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۲۵) | حضرت عمرؓ کے پاس جب کوئی ایسا شرابی لایا جاتا جو تندرست جری اور شراب میں بالکل ڈوبا ہوا ہوتا تو اس کو آپ اسی کوڑے کی سزا دلواتے اور جب کوئی بیچارہ اور کمزور قسم کا ہوتا تو اس کو چالیس کوڑے لگواتے

یعنی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ضرورت و مصلحت کے تحت کم و بیش سزا تجویز فرماتے تھے۔

اسی طرح حضرت فاروق رضؓ نے بھی کیا۔ البتہ ۴۰ اور ۸۰ کے درمیان اس سزا کو اس لئے محدود کر دیا کہ عہد نبوی کی سزا کے بارے میں عام صحابہؓ کا کم سے کم اندازہ ۴۰ اور زیادہ سے زیادہ اندازہ اسی ہی تھا۔ اور پھر اسی کوڑے کی سزا کی تائید اشارۃً قرآن سے بھی ہوتی تھی۔ ورنہ اگر صراحۃً سنت نبوی سے کوئی ایک ہی سزا متعین ثابت ہوتی تو ہر معاملہ کی طرح اس معاملہ میں بھی صحابہ کرامؓ یا حضرت عمرؓ اپنی رائے اور اپنی طبیعت سے کوئی دوسری سزا کبھی بھی مقرر نہ فرماتے۔ امام مازری نے بالکل صحیح لکھا ہے :۔

لوفهم الصحابة ان النبي صلى الله عليه وسلم حد في الخمر حدًا معينًا لما قالوا فيه بالرأي كما لم يقولوا بالرأي في غيره فلعلهم فهموا انه ضرب فيه باجتهاده في حق من ضربه ۔[1]

اگر صحابہ کرام یہ سمجھتے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب نوشی کی کوئی متعین سزا مقرر کی ہے تو وہ اپنی رائے سے کبھی بھی کوئی دوسری سزا نہ دیتے اور نہ اس میں قیل و قال کرتے۔ مگر انھوں نے آپؐ کے اسوہ سے یہ سمجھا تھا کہ آپؐ مجرم کے حالات کے پیش نظر سزا تجویز فرماتے تھے (اس لئے انھوں نے بھی ایسا ہی کیا)

اس تفصیل کے بعد بھی اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے سنت نبوی کے خلاف کوئی نیا فیصلہ کیا تو اس کے پاس اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ یہ دعویٰ قطعی بے دلیل اور بے بنیاد ہے۔ غرض یہ کہ جو اس باب تذکرہ مورخین اس کو اولیات عمرؓ میں داخل کرتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ حضرت عمرؓ نے کوئی نئی بات ایجاد کی، بلکہ اس سے ان کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے اس سنت نبویؐ کو قانوناً نافذ کیا۔

کتابیہ کے ساتھ نکاح کے حکم کی منسوخی

معلوم نہیں مولانا جعفر صاحب ندوی نے یہ بات کہاں سے پیدا کرلی کہ قرآن کی اجازت کے باوجود حضرت عمرؓ نے کتابیہ کے ساتھ نکاح کو منسوخ کر دیا ___ اور مسلمانوں کو اس سے روک دیا۔ اولیات عمرؓ میں مولانا نے جو نیا اضافہ فرمایا ہے، اس کا ثبوت کم از کم راقم کو تو کسی قابل تذکرہ و تاریخ کی کتاب میں نہیں ملا۔ اسی طرح آپ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی فرمایا ہے کہ انھوں نے بھی ایسا ہی کیا (ثقافت اپریل ۵۶ء)

حضرت عمرؓ، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بعض شرعی وجوہ کی بنا پر اس سلسلہ میں کچھ پابندیاں ضرور عائد کیں، مگر وہ حکم علیٰ حالہٖ باقی رہا۔ اس میں کسی طرح کی کوئی تبدیلی نہیں کی گئی، مختصراً اس کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

سورۂ مائدہ کی ابتدا میں حرام و حلال اشیاء کا تذکرہ کرتے ہوئے اہل کتاب عورتوں کے بارے میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ :۔

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ (مائدہ - ۱)

(مومن عورتوں کے علاوہ) تم اہل کتاب کی پاکباز عورتوں سے بھی نکاح کر سکتے ہو (مگر شرط یہ ہے کہ) جب تم ان کا مہر ادا کر دو، اس طرح پر کہ ان کو تم بیوی بنا کر رکھو۔ نہ ان سے علانیہ بدکاری کرو اور نہ چھپ چھپا کر۔

اس آیت میں مسلمانوں کو اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ پاکباز کتابیہ عورتوں سے کتابیہ رہتے ہوئے بھی وہ نکاح کر سکتے ہیں لیکن یہ اجازت کئی شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، ایک یہ کہ واقعی کسی ایسی آسمانی کتاب پر جس کا آسمانی کتاب ہونا ثابت ہو ایمان رکھتی

---

[1] فتح الباری ج ۱۲ ص ۶۲

ہوں۔ دوسرے یہ کہ یہ نکاح پاکباز ہی عورتوں سے کیا جائے۔ تیسرے یہ کہ یہ نکاح واقعی نکاح ہو۔ ظاہری یا خفیہ طور پر زنا و بدکاری کا بہانہ یا پلیش خیمہ نہ ہو۔

اہل کتاب کا لفظ قرآن میں عام طور پر یہود و نصاریٰ کے لئے استعمال ہوا ہے، لیکن چونکہ قرآن نے لفظ عام اوتوا الکتاب استعمال کیا ہے اس سے بعض صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین نے ان صابئیوں کو اس عموم میں داخل کیا ہے۔ جو یا تو نیم عیسائی تھے یا حضرت یحییٰ کے پیرو تھے اور خود یہودیوں اور عیسائیوں میں کچھ قدیم عیسائی تھے، اور کچھ تو سیاسی و معاشرتی دباؤ کی بنا پر اپنے کو یہودی و عیسائی کہنے لگے تھے؛ اس لئے اس کی تعیین میں صحابہؓ کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہوا، اور وہ اختلاف صرف یہ تھا کہ کون کون لوگ اس میں داخل ہیں۔ اور کون اس سے خارج ہیں۔ کیا وہ لوگ جو نسلاً تو عرب ہیں۔ مگر انھوں نے معاشی یا سیاسی نظام دباؤ کی بنا پر عیسائیت یا یہودیت قبول کرلی ہے، وہ بھی اس عموم میں داخل کئے جاسکتے ہیں؟ مثلاً قبیلہ، بنو تغلب جو نسلاً تھا تو عربی قبیلہ مگر عراق کی سرحد پر آباد ہونے اور سیاسی و معاشی طور پر رومیوں کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے اس نے عیسائیت قبول کرلی تھی۔ اسی بنا پر حضرت علیؓ اس قبیلہ کے عیسائیوں کو اہل کتاب میں شامل نہیں کرتے تھے۔ وہ فرماتے تھے کہ ان میں شراب نوشی (اور سود خواری) کے علاوہ کوئی خصوصیت ایسی نہیں ہے جو ان میں اور عیسائیت میں پائی جاتی ہو، اس لئے وہ انکی عورتوں سے نکاح کرنے سے منع فرماتے تھے۔ مگر ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ گو ان میں قدیم عیسائیوں کی خصوصیات نہیں ہیں مگر کم از کم ان ہی میں ملے جلے اور ان کے حلیف ہیں۔ اس بنا پر یہ بھی ان ہی میں شمار کئے جائیں گے۔ کیونکہ قرآن میں ہے کہ جو ان کے دوست ہیں وہ انہی میں ہیں۔ اس لئے ان کی عورتوں سے بھی شادی کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ عراق کے صابئیوں کو اہل کتاب میں شمار کرتے تھے، جنھوں نے ظاہری طور پر عیسائیت قبول کرلی تھی۔[1]

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ صحابہؓ اور تابعین میں ان کی تعیین کے بارے میں اختلاف تھا۔ اور اختلاف کی اصل وجہ یہ ہوئی کہ ایک طرف تو قرآن میں مشرک عورتوں سے نکاح حرام اور ممنوع قرار دیا گیا ہے (ولا تنکحوا المشرکات حتی یومن) ۔ اور دوسری طرف اہل کتاب عورتوں سے نکاح جائز قرار دیا گیا۔ حالانکہ ان میں بھی عیسائیوں کے کتنے گروہ ایسے تھے جو اپنے عقیدہ و عمل میں اہل کتاب کے مقابلہ میں اہل شرک سے زیادہ قریب تھے۔ اس لئے ان کو کس میں شمار کیا جائے۔ چنانچہ حضرت علی رضی اسی بنا پر بنو تغلب کی عورتوں سے نکاح کرنے سے منع فرمایا کہ ان پر عیسائیت کے بجائے شرک و بت پرستی غالب تھی۔ اور شریعت کا یہ اصول ہے کہ جب تحلیل و تحریم دونوں جمع ہو جائیں تو تحریم ہی کو ترجیح دی جائے گی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس اجتہادی رائے سے اختلاف کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے اہل کتاب سمجھتے ہوئے بھی کتابیہ عورتوں سے نکاح ممنوع قرار دے دیا۔ مگر حضرت عمرؓ کے بارے میں تو یہ بات بھی نہیں ملتی کہ انھوں نے کسی خاص گروہ کو اس سے خارج کیا ہو۔ ان کے بارے میں یا تو یہ واقعہ ملتا ہے کہ انھوں نے بنو تغلب کے عیسائیوں کو یہ حکم دیا تھا کہ جو عیسائی مسلمان ہوجائیں

---

[1] قرآن صابئین کے نام سے جن لوگوں کو یاد کرتا ہے وہ اصل میں کواکب پرست ہیں، لیکن جو صابئی کو عراق اور جزیرہ کے قریب آباد تھے۔ انھوں نے قسطنطین کے غلبہ کے بعد مجبوراً عیسائیت قبول کرلی تھی۔ ظہور اسلام کے وقت کواکب پرست صابئی زیادہ تر ان کے آس پاس تھے جو لوگ ان ستارہ پرست صابئیوں کو سامنے رکھتے ہیں وہ اس کو مشرک قرار دیتے ہیں، اور جو ان کو عیسائی سمجھتے ہیں وہ ان کو اہل کتاب میں شامل کرتے ہیں۔ چونکہ امام صاحبؒ عراق کے رہنے والے ہیں اور اس کے آس پاس یہی آباد تھے اس لئے انھوں نے انہیں اہل کتاب کہا۔

اور وہ یتیم بچے اور بچیاں چھوڑ کر مرجائیں تو ان کو عیسائی نہ بنائیں، بلکہ ان کو مسلمان ہی رہنے دیں۔ کیونکہ جب ان کے باپ مسلمان تھے تو ان بچوں کو مسلمان ہی سمجھا جائے گا۔ یہ حکم ان کو اس لئے دینا پڑا کہ بنو تغلب کے عیسائی ان کو بھی عیسائی بنانے کی کوشش کرتے تھے، یا پھر اسکے بارے میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے مداین میں ایک کتابیہ سے شادی کرلی تھی، تو آپ نے ان کو حکم دیا کہ وہ طلاق دیدیں، مگر اس کا تو کہیں ذکر بھی نہیں ملتا کہ انھوں نے اس بارے میں عام اہل کتاب کے بارے میں یا کسی مخصوص عیسائی یا یہودی گروہ کے بارے میں یہ حکم دیا کہ ان سے نکاح نہ کیا جائے یا ان سے کرنا ممنوع ہے۔

حضرت حذیفہؓ کو انھوں نے اس سے کیوں منع کیا، اس کی تھوڑی سی تفصیل ملاحظہ ہو۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ مدائن[1] کے امیر تھے، انھوں نے وہاں ایک یہودیہ سے شادی کرلی۔ جب حضرت عمرؓ کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے ان کو لکھا کہ خل سبیلھا اس کو طلاق دے دو۔ حضرت حذیفہؓ نے لکھا کہ أحرام هی کیا اس سے نکاح کرنا حرام ہے؟ حضرت عمرؓ نے ان کو لکھا کہ:-

لا ولكنی اخاف ان تواقعوا المومنات منهن[2]　　ان سے نکاح کرنا حرام تو نہیں مگر میں ڈرتا ہوں کہ تم اس طرح انکی فاحشہ اور بدچلن عورتوں پر بھی نہ پڑ جاؤ۔

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کو حرام و ممنوع قرار نہیں دیا تھا، بلکہ ان کو اس سے باز رکھنے کا اصل سبب یہ تھا کہ یہ چیز زناکاری اور بدچلنی کا پیش خیمہ نہ بن جائے۔ حضرت عمرؓ کے اس حکم کو سمجھنے کے لئے اس وقت کے عراق و مداین کی اخلاقی حالت سے واقفیت کی بھی ضرورت ہے اس علاقہ میں یہودیوں اور عیسائیوں کی اکثریت تھی۔ اور دونوں فرقوں کی اخلاقی حالت انتہائی ذبوں تھی۔ خاص طور پر یہودی عورتیں تو اپنی بدچلنی میں مشہور تھیں ـــــ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ ایک ممتاز صحابی اور وہاں کے امیر تھے۔ اس لئے آپ نے ان کو اس سے روکا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کا یہ طرز عمل وہاں کے عام مسلمانوں کے لئے جن میں اکثریت نومسلموں کی تھی کسی برائی کا پیش خیمہ بن جائے، گو حضرت حذیفہ رضؓ جائز طریقہ پر اس کو اپنے حبالہ عقد میں لائے تھے، مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دوربیں نگاہیں اس پہلو پر تھیں کہ عام لوگوں کی نظر طریقہ عمل کی صحت و عدم صحت پر کم ہوتی ہے۔ وہ صرف طریقہ عمل کے نتیجہ کو دیکھتے ہیں اور اسی کو اپنے لئے مثال بناتے ہیں۔ اس لئے وہ جب انکی طرف متوجہ ہونگے، جس کے امکانات بہت تھے، تو پھر نیک و بد کی تمیز کے بغیر وہ ان سے تعلقات قائم کریں گے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اسلامی معاشرہ جس کی نشو و نما وہاں ابھی ابھی شروع ہوئی ہے۔ وہ بالکل تباہ و برباد ہوجائے گا۔ اور وہ لوگ جو ابھی ابھی سیاسی حیثیت سے مغلوب ہوئے تھے۔ اس طرح ان کے دوبارہ غالب آجانے کا امکانات بھی پیدا ہوجائیں گے۔

ان مصالح کو سامنے رکھکر حضرت عمرؓ کے اس حکم پر غور کیا جائے تو وہ بالکل قرآن کے منشا کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔

قرآن نے کتابیہ عورتوں سے نکاح کی اجازت دیتے ہوئے احصان، پاکدامنی، غیر مسافحین کھلی ہوئی بدچلنی، چھپی ہوئی بدچلنی ولا متخذی اخدان کی قیدیں لگائی ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں اس بات کا امکان ہوگا کہ ان قیدوں کی پابندی نہیں ہوسکے گی۔ وہاں اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ تو حضرت عمرؓ کا یہ لکھنا کہ "تم بدچلن عورتوں پر نہ پڑ جاؤ" کیا بالکل منشائے قرآنی کے مطابق نہیں تھا؟

---

[1] مداین دجلہ و فرات کے دوآبہ کے درمیان کا ایک حصہ تھا۔ عراق کے دوسرے شہروں کی طرح یہاں بھی یہودی، نصرانی کثرت سے آباد تھے۔ بغداد کی تعمیر سے پہلے اس کو وہی حیثیت حاصل تھی جو بعد میں بغداد کی ہوئی [2] احکام القرآن جصاص ج ۲ ص ۳۲۴

غرض یہ کہ بہت سے دینی و سیاسی مصالح کے پیش نظر حضرت عمرؓ نے یہ مخصوص حکم دیا تھا جس کا بحیثیت امیران کو حق تھا۔ اس کا تعلق کتابیہ کے نکاح کی منسوخی سے قطعی نہیں تھا۔ اگر واقعی انھوں نے یہ حکم نافذ ہی کردیا ہوتا تو نہ حضرت حذیفہؓ سوال و جواب کی جرأت کرسکتے تھے، اور نہ حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ وغیرہ اہل کتاب عورتوں کو اپنے حبالۂ عقد میں رکھ سکتے تھے۔ مگر ان دونوں بزرگوں نے آخر وقت تک ان کو اپنے نکاح میں رکھا، اور حضرت عمرؓ نے کبھی کوئی تعارض نہیں کیا۔ خود حضرت حذیفہؓ کے بارے میں یہ مذکور نہیں ہے کہ انھوں نے طلاق بھی دے ہی دیا۔ اس لئے کہ دوسرے خط میں حضرت عمرؓ نے صرف یہ لکھا ہے کہ یہ حرام تو نہیں ہے۔ مگر یہ تحلیل کسی حرام کے ارتکاب کا سبب نہ بن جائے۔

غور فرمایئے واقعات کی کیا صورت تھی اور ان حضرات نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے ان کو کیا صورت دے دی۔ کاش یہ حضرات خلفائے راشدین کے فیصلوں کو کتاب و سنّت کے خلاف ثابت کرنے سے پہلے ان کے ماله و ماعلیہ پر غور کرلیتے، اور بزخود کتاب و سنّت کے منشاء کو سمجھ لیتے تو اس طرح کی باتیں لکھنے میں ان کا قلم اتنا بے باک نہ ہوتا۔

تجارتی گھوڑوں کی زکوٰۃ

اس مسئلہ کے سلسلہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں اونٹ، بکری اور دوسرے حلال جانوروں کے پالنے والوں سے ان کی زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی لیکن گھوڑوں کے پالنے پر کوئی زکوٰۃ نہیں لی جاتی تھی، بلکہ آپؐ کے ایک ارشاد سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حکماً اس سے منع فرما دیا ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اس اسوہ اور ارشاد نبوی کے باوجود اپنے اجتہاد سے گھوڑوں پر ایک دینار سالانہ کے حساب سے زکوٰۃ عائد کی۔

اس مسئلہ کی تفصیل سے پہلے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کرلینی چاہیئے کہ جزیرۂ عرب میں گھوڑوں کے پالنے کا رواج بھی تھا اور یہ بڑی عزت کی چیز بھی سمجھی جاتی تھی لیکن یہ صرف جنگی ضرورتوں یا سفر کی سہولت کے لئے پالے جاتے تھے۔ اونٹ، بکری اور دوسرے جانوروں کی طرح افزائش نسل، تجارت یا لباس اور غذائی ضرورتوں کے لئے ان کے پالے جانے کا رواج نہیں تھا۔ اور اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ اونٹ یا بکری وغیرہ کے پالنے میں ان کو نگرانی کے علاوہ اور کوئی خاص زحمت اٹھانی نہیں پڑتی تھی۔ نہ تو ان کے چارہ کے لئے کوئی اہتمام کرنا پڑتا تھا اور نہ رہائش کے لئے مکان فراہم کرنے کی ضرورت تھی۔ بلکہ "وادی غیر ذی ذرع" کے کھلے ہوئے میدان ان کے لئے چارہ اور رہائش گاہ دونوں کا کام دیتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ عربوں کی عام آبادی نہ تو ان جانوروں کے پالنے میں کوئی دقت محسوس کرتی تھی اور نہ ان کی خرید و فروخت میں۔ برخلاف اس کے گھوڑوں کے خریدنے میں ایک بڑی رقم کی بھی ضرورت ہوتی تھی اور ان کے لئے اچھی غذا اور رہائش کے لئے مکان کی بھی ضرورت تھی۔ ظاہر ہے کہ جزیرۂ عرب کی عام انسانی آبادی خود ان نعمتوں سے محروم تھی وہ گھوڑوں کے لئے کہاں سے یہ چیزیں فراہم کرسکتی تھی۔ جبکہ ان کے ذریعہ ان کی کوئی بنیادی ضرورت بھی پوری نہیں ہوتی تھی۔ اس لئے گھوڑوں کے پالنے کا رواج وہاں صرف خوش حال طبقہ ہی میں تھا جو پوری آبادی کا مشکل سے سواں حصہ تھا، گو عربی نسل کے گھوڑے پوری دنیا میں مشہور تھے۔ مگر یہ عربوں کے مقابلہ میں ایرانیوں اور رومیوں کے پاس زیادہ پائے جاتے تھے[1] کیونکہ وہ عربوں کے مقابلہ میں زیادہ

---

[1] عربی نسل کے گھوڑوں کے علاوہ بھی بعض اچھی نسل کے گھوڑے ایرانیوں کے پاس ہوتے تھے جنکو وہ بردون کہا کرتے تھے بعض لوگ اسکو ایرانی نژاد کہتے ہیں اور بعض ترکی نژاد۔ بعض حیثیتوں سے ان کو عربی گھوڑوں پر بھی ترجیح دی جاتی تھی۔

خوش حال بھی تھے، اور زرخیز علاقہ ہونے کی وجہ سے ان کی پرورش اور نگہداشت کا سامان بھی ان کو ہر طرف فراوانی سے مل جاتا تھا چنانچہ مسلمانوں سے ان کی جتنی لڑائیاں ہوئیں ان میں دوسرے اسلحوں کے ساتھ گھوڑوں کی بھی ریل پیل ہوتی تھی۔ وہاں گھوڑے صرف جنگی ضرورتوں ہی کے لئے نہیں بلکہ افزائش نسل اور تجارت کی غرض سے بھی پالے جاتے تھے۔ چنانچہ حضرت فاروقؓ کے زمانہ میں جب یہ علاقے مکمل طور پر فتح ہوئے تو ایک نیا مسئلہ ان کے سامنے آیا کہ جس طرح اونٹ بکری اور دوسرے سائمہ جانور جب تجارت یا نسل بڑھانے کے لئے پالے جاتے ہیں تو ان کی زکوٰۃ لی جاتی ہے تو گھوڑے جو ان ہی مقاصد کے تحت ان علاقوں میں پالے جاتے ہیں ان کی زکوٰۃ بھی لی جائے یا نہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کے سامنے اس مسئلہ کو پیش کیا اور انھوں نے فیصلہ کیا کہ ان کے مالکوں سے زکوٰۃ واجبہ تو نہیں لی جاسکتی لیکن بطور صدقہ ایک دینار یا دس درہم سالانہ فی راس وصول کیا جائے۔ یہ فیصلہ ان حضرات نے اسلئے کیا کہ جن وجوہ کی بنا پر دوسرے جانوروں پر زکوٰۃ عائد کی گئی تھی قریب قریب وہ تمام وجوہ یہاں بھی پائے جاتے تھے۔ اس لئے ان پر بھی بطور صدقہ ایک رقم لگادی گئی لیکن اس کو زکوٰۃ واجبہ اس لئے قرار نہیں دیا گیا کہ عہد نبوی میں نہ تو اس کی کوئی مثال موجود تھی، اور نہ تو صراحۃً آپ نے ان کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم فرمایا تھا۔

غرض یہ کہ عہد نبوی میں گھوڑوں پر زکوٰۃ عائد کرنے کا کوئی سوال سرے سے پیدا ہی نہیں ہوا اس لئے ان کے بارے میں آپ نے صراحۃً کوئی حکم صادر نہیں فرمایا تھا اور جب یہ سوال پیدا ہوا تو چونکہ آپ کے کسی ارشاد سے صراحۃً اس کی ممانعت ثابت نہیں تھی بلکہ بعض ارشادات سے اشارۃً یہ پتہ چلتا تھا کہ اس کی گنجائش ہے اور قیاساً بھی ان پر صدقہ عائد کرنے کی گنجائش نکلتی تھی۔ اس لئے ایسا کیا گیا۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر یہ صحیح ہے تو پھر اس ارشاد نبوی کا کیا مطلب ہوگا جس میں آپ نے صراحۃً فرمایا ہے:

لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقہ — نہ تو مسلمان غلام پر صدقہ ہے اور نہ اسکے گھوڑے پر

یہ ارشاد نبوی ان غلاموں اور گھوڑوں سے متعلق ہے جو آدمی اپنی ذاتی سواری یا خدمت کے لئے رکھتا ہے۔ چنانچہ غلام یعنی خدمتگار کے ساتھ ہی اس کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اگر آپ کو گھوڑوں کی زکوٰۃ سے صراحۃً روکنا ہوتا تو آپ فی فرسہ یعنی ہ کی ضمیر کے بجائے مطلق لفظ ولا فی فرس ارشاد فرماتے۔

پھر یہ ارشاد اس لئے بھی اسی معنی پر محمول کیا جائے گا کہ آپ کے عہد میں جن مسلمانوں کے پاس گھوڑے تھے وہ محض ذاتی استعمال ہی کے لئے تھے۔ اس کے برخلاف دوسرے ارشادات نبوی سے صراحۃً تو نہیں مگر اشارۃً یہ پتہ چلتا ہے کہ اگر یہ تجارت یا نسل بڑھانے کی غرض سے رکھے جائیں تو ان کا صدقہ لیا جاسکتا ہے۔ آپ نے ایک بار فرمایا کہ گھوڑوں کے پالنے کا نتیجہ تین طرح سے ظاہر ہوتا ہے ایک آدمی کے لئے تو ان کا پالنا اجر و ثواب کا سبب ہوتا ہے۔ دوسرے کے لئے[1] عذاب و عتاب کا سبب ہوتے ہیں اور تیسرے کی عزت و آبرو کی پردہ پوشی ان سے ہوتی ہے، یعنی وہ شخص جو کسی دینی مقصد یعنی جہاد وغیرہ کے لئے نہیں پالتا، صرف اپنی زینت و عزت افزائی کے لئے پالتا ہے، ایسے شخص کو گھوڑا پالنے کی اجازت تو ہے لیکن جب وہ

لم ینس حق اللہ فی رقابھا ولا فی ظھورھا — خدا کا وہ حق جو ان کی گردنوں اور پیٹھوں سے متعلق ہے نہ بھولے

معلوم یہ ہوا کہ جو گھوڑے خدا کے دین کی خدمت ہی کے لئے پالے جائیں تو ان کا پالنا سراسر اجر و ثواب ہے، اور جو اس کے خلاف مقصد

---

[1] معانی الآثار ج ۱ ص ۳۱۱

پالے جائیں وہ سراسر عذاب و غضب کا سبب ہیں لیکن ہونہ تو کسی خالص دینی مقصد کے لئے پالے جائیں اور نہ غیر دینی مقصد کے لئے بلکہ صرف مادی زینت و آرائش یا مادی فائدے کے لئے پالے جائیں تو وہ ان کے لئے پردہ پوش اس وقت ہو سکتے ہیں جب ان کی گردن اور پیٹھ کا حق ادا کر دیا جائے۔ پیٹھ کا حق تو ظاہر ہے کہ اس پر سوار ہو کر جہاد کیا جائے اور گردن کا حق اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ ان کے اوپر صدقہ جاری کیا جائے۔ کوئی مالی یا غیر مادی ذمہ داری ڈالنے کے موقع پر رقبہ یا رقاب کا لفظ عموماً استعمال کیا جاتا ہے

اوپر اس مسئلہ کی جو تفصیل کی گئی ہے اس سے یہ بات غالباً واضح ہو گئی ہوگی کہ حضرت عمرؓ نے نہ تو عہد نبوی اور عہد صدیقی کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ کیا اور نہ ارشاد نبوی کے خلاف بلکہ ان کا فیصلہ بالکل ایک نئی صورت سے متعلق تھا۔ اگر کوئی یہ ثابت کرے کہ عہد نبوی میں تجارت اور افزائش نسل کے لئے گھوڑے پالے جاتے رہے ہوں اور پھر بھی آپ نے ان کی زکوٰۃ نہ لی ہو یا اس سے صراحۃً منع فرمایا ہو تو البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے عہد نبوی اور عہد صدیقی کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ کیا لیکن جب یہ بات ثابت نہیں ہے تو اس کو خلاف سنت نبوی کہنا کم سوادی اور علمی کم مائگی کے علاوہ اور کیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حضرت عمرؓ کے استدلال کو قیاسی طور پر قابل ترجیح قرار نہ دے کر اس کو واجب نہ قرار دیا جائے لیکن خلاف سنت کہنا انتہائی جرأت کی بات ہے۔

اب مختصراً وہ تفصیل بھی ملاحظہ کر لیجئے جو گھوڑوں پر صدقہ مقرر کرنے سے متعلق حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے

> حارثہ بن مضرب بیان کرتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ کے ساتھ حج میں شریک تھا۔ آپ کی خدمت میں شام کے کچھ معززین آئے اور عرض کیا کہ اے امیر المومنین ہمارے پاس بہت سے گھوڑے، دوسرے جانور اور غلام وغیرہ ہیں۔ آپ ان کا صدقہ لیکر ہم کو پاک کر دیجئے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مجھ سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیقؓ نے تو گھوڑے اور غلام پر کوئی صدقہ نہیں لیا۔ مگر ذرا ٹھہرو میں اہل الرائے مسلمانوں سے مسلمانوں سے مشورہ کر لوں۔ چنانچہ آپ نے ممتاز صحابہؓ سے مشورہ کیا تو سب نے صدقہ وصول کرنے کی رائے دی۔ مگر حضرت علیؓ اب تک خاموش تھے۔ حضرت فاروقؓ نے ان کی رائے معلوم کی تو انھوں نے بھی عام صحابہؓ کی رائے کی تائید کی مگر اس میں یہ شرط لگا دی کہ
>
> إن لم يكن امراً واجباً ولا جزية راتبة يوخذون بها — یہ نہ ان پر فرض قرار دیا جائے اور نہ اس کو مقرر ٹیکس سمجھا جائے کہ لامحالہ ان سے وصول ہی کیا جائے۔

چنانچہ اس کے بعد عمدہ گھوڑوں پر دس درہم سالانہ اور ہجین پر آٹھ اور برذون وغیرہ پر پانچ درہم سالانہ زکوٰۃ مقرر کی گئی[1]

اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد امام طحاوی لکھتے ہیں:۔

> حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر جو صدقہ عائد کیا تھا وہ زکوٰۃ واجبہ کے علاوہ ایک صدقہ تھا چنانچہ حضرت علیؓ نے اس طرف اشارہ بھی کر دیا تھا کہ یہ ان پر بطور فرض عاید نہیں کیا جا سکتا۔

یعنی بطور واجب و فرض تو اس کو زکوٰۃ اسی وقت قرار دیا جا سکتا تھا جب کتاب یا سنت یا دونوں سے

ان تمام تفصیلات سے معلوم ہو گیا کہ یہ ایک بالکل ہی نئی صورت تھی جس میں صدقہ عائد کیا گیا اور اسی پر کہ اگر کسی ملک میں

[1] معانی الآثار ج ۱ ص ۳۱۱

کوئی بالکل نیا حلال جانور تجارت اور افزائش نسل کے لئے پالا جانے لگے تو اس پر بھی زکوٰۃ لی جائے گی۔ لیکن چونکہ اس بارے میں کوئی اسوۂ نبوی یا ارشاد نبوی موجود نہیں تھا۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورہ سے احتیاطاً اس کو زکوٰۃ واجبہ[1] قرار نہیں دیا۔ بلکہ بطور صدقہ یا بطور ٹیکس کچھ رقم ان پر عائد کی۔ اگرچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجبہ بھی قرار دیدی جاتی تو یہ بھی کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ کے منشا کے خلاف نہ ہوتا کیونکہ تجارتی اموال اور تمام سائمہ جانوروں پر زکوٰۃ کا وجوب کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ آپ کے مذکورہ بالا ارشاد سے اشارۃً گھوڑوں پر زکوٰۃ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے۔ مگر اس کے باوجود حضرت عمرؓ نے انتہائی محتاط صورت اختیار فرمائی۔ پھر بھی یہ کہنا کتنی جرأت کی بات ہے کہ آپ نے سنت نبوی کے خلاف کوئی فیصلہ فرمایا۔

امہات الاولاد کی خرید و فروخت

وہ لونڈیاں جن کے بچے ہو جاتے ہیں ان کو ام ولد کہتے ہیں۔ اس ام ولد کی جمع امہات الاولاد ہے اس بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہد نبوی میں ان کی خرید و فروخت کی اجازت تھی لیکن حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے مشورہ سے ان کی خرید و فروخت موقوف کردی اور ان کو آزاد عورتوں کا مرتبہ دے دیا۔

اس سلسلہ میں اگر ان احکام ہی کو سامنے رکھا جائے جو کتاب و سنت میں غلاموں کی آزادی ان کی عزت افزائی اور معاشرہ میں ان کو آزاد انسانوں کے مساوی مرتبہ عطا کرنے کے سلسلہ میں دئے گئے ہیں تو بھی حضرت عمرؓ کا یہ طرز عمل کتاب و سنت کے منشا کے خلاف نہ نظر آئے گا۔ لیکن ان احکام کے علاوہ دوسرے قوی نقلی دلائل بھی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے کوئی نیا فیصلہ نہیں کیا بلکہ ایک حکم یا منشائے نبوی کو حکماً و قانوناً نافذ کردیا۔ اسی نفاذ کی وجہ سے محدثین و مورخین اس کو اولیات عمرؓ میں داخل کرتے ہیں۔ اس مسئلہ کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

غالباً سنہ ۷ھ میں مقوقس شاہ مصر نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں دو کنیزیں بھیجی تھیں جن میں ایک کا نام حضرت ماریہ قبطیہ تھا۔ جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خدمت میں رکھ لیا۔ ان ہی کے بطن سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے ابراہیم پیدا ہوئے تھے۔ ان کی پیدائش کے بعد ایک بار صحابہؓ کے سامنے حضرت ماریہؓ کا ذکر آیا تو آپ نے فرمایا۔ اب وہ لونڈی نہیں ہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت ایک آزاد عورت کی ہے

اعتقها ولدها ان کے بچے نے انھیں آزاد کردیا۔

چنانچہ تمام ازواج مطہرات کی طرح وہ بھی پردہ میں رہتی تھیں اور ان کا نان نفقہ آپ ہی برداشت فرماتے تھے۔

اس ارشاد نبویؐ سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ اگر کسی لونڈی کو اس کے آقا کے صلب سے کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو اس کی حیثیت لونڈی اور کنیز کی نہیں بلکہ ایک آزاد عورت کی ہو جاتی ہے۔ اب اس پر بھی وہ تمام احکام جاری ہوں گے اور اس کو وہ تمام حقوق ملیں گے جو ایک آزاد پر جاری ہوتے اور اس کو ملتے ہیں۔ ان ہی احکام اور حقوق میں ایک حکم اور حق یہ بھی ہے کہ جس طرح کسی آزاد عورت کو بیچا اور خریدا نہیں جا سکتا

---

[1] زکوٰۃ واجبہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی اور نہ دینے والوں کے خلاف جنگ تک کی جا سکتی ہے۔ جیسا کہ مانعین زکوٰۃ کے سلسلہ میں حضرت ابو بکرؓ نے کیا تھا۔

اسی طرح اس کی بیع و شرا بھی نہیں کی جا سکتی۔

آپؐ نے ایک دوسرے ارشاد میں فرمایا کہ "بچوں کو ان کی ماؤں سے جدا نہ کیا جائے"۔ ظاہر ہے کہ اگر ان کی خرید و فروخت ہو گی تو لامحالہ ان اور اس کے بچے کے درمیان تفریق ہو گی۔ کیونکہ خریدنے والا بھی ماں کے ساتھ بچے کی پرورش کا بار اٹھانے میں تامل کرے گا اور بیچنے والا بھی اپنی اولاد کو بیچنے پر مشکل سے راضی ہو گا ایسی صورت میں دونوں میں تفریق لازم آئے گی۔

اس سے بھی زیادہ واضح آپؐ کا وہ ارشاد ہے جس میں آپؐ نے صراحتہً ام ولد کی آزادی کا اعلان فرمایا۔

ایما امۃ ولدت من سید ھا فھی حرۃ اذا مات الا ان یقعتھا قبل موتہ[1]

جس لونڈی کو اس کے آقا کے صلب سے بچہ پیدا ہو جائے، وہ اس کے مرنے کے بعد آزاد ہے، اگر وہ اپنی زندگی ہی میں اسے آزاد کر دے تو بھی وقت آزاد ہو جائے گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ آقا کی زندگی بھر وہ رہے گی تو اسی کے ساتھ کیونکہ جو تعلق اس سے قائم ہو چکا ہے اس کو موت سے پہلے تو قطع کرنا مناسب نہیں ہے، لیکن بہرحال اب نہ تو وہ اس کی ملکیت سے نکل کر کسی دوسرے کی ملکیت میں جا سکتی ہے اور نہ آقا اس کو دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے، ظاہر ہے کہ جب انتقال ملکیت ہی ممکن نہیں ہے تو پھر اس کو فروخت کیسے کیا جا سکتا ہے؟

ان ارشادات نبوی کو ذہن میں رکھ کر اب ایک نظر حضرت عمرؓ کے فیصلہ اور ان کے فرمودات پر ڈال لیجئے۔

آپ نے یہ حکم نافذ فرماتے ہوئے اعلان فرمایا کہ:۔

ایما ولیدۃ ولدت من سیدھا فانہ لا یبیعھا ولا یھبھا ولا یورثھا وھو یستمتع منھا فاذا مات فھی حرۃ

جس لونڈی کو بھی اس کے آقا کے صلب سے اولاد ہو جائے اس کو اس کا آقا نہ تو بیچ سکتا ہے اور نہ ہبہ کر سکتا ہے اور نہ وراثت میں اس کو کوئی پا سکتا ہے، وہ اس سے زندگی میں متمتع ہوتے، مرنے کے بعد وہ آزاد سمجھی جائے گی۔

کیا اوپر جو حدیث نقل کی گئی ہے اس میں اور حضرت عمرؓ کے اس حکم میں ذرہ برابر بھی فرق ہے۔ مشہور اور ممتاز تابعی حضرت سعید بن المسیب بیان کرتے ہیں کہ اسی بنا پر جب حضرت فاروقؓ نے ان کو آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ بھی واضح کر دیا کہ میں اپنے جی سے ایسا حکم نہیں دے رہا ہوں، بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی انہیں آزاد قرار دے دیا ہے، ابن مسیب کے الفاظ ملاحظہ ہوں:۔

ان عمر اعتق امھات الاولاد وقال اعتقھن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حضرت عمرؓ نے جب ان کی آزادی کا حکم دیا تو فرمایا کہ ان کو نبی صلعم نے ہی آزاد کر دیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ میں جمہور امت کا فیصلہ ہے کہ امہات الاولاد کی فروخت ممنوع ہے۔ ائمہ اربعہ جو جمہور امت کی نمائندگی کرتے

---

[1] اس روایت کو حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے اور صحیح کہا ہے، ان کے علاوہ ابویعلی اور امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اپنی اپنی مسندوں میں نقل کیا ہے، اس روایت میں بعض رواۃ کو ضعیف کہا گیا ہے، لیکن چونکہ یہ روایت ایک ہی طریقہ سے نہیں بلکہ متعدد طرق و واسطوں سے مروی ہے، اس لئے اس کا ضعف دور ہو جاتا ہے

ہیں۔ وہ بھی اس مسئلہ میں متفق الرائے ہیں :۔

واتفقوا علی انه لاتباع امهات الاولاد (افصاح ص ۴۴) — ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ امہات الاولاد کو فروخت نہیں کیا جا سکتا۔

شیخ ابن ہمام اپنی مشہور کتاب فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ :۔

هذا مذهب جمهور الصحابة والتابعين والفقهاء الامن لا يعتد به كبشير المريسي وبعض الظاهرية فقالوا يجوز بيعها

یہ مسلک تمام جمہور صحابہؓ، تابعین اور فقہا کا ہے، صرف چند ناقابل اعتنا آدمی ایسے ہیں جو اس کی فروخت کے قائل ہیں۔ مثلاً بشیر مریسی معتزلی اور بعض ظاہری۔

امت کے چند افراد جو ام ولد کی فروخت کے قائل ہیں۔ ان کے استدلال کی بنیاد حضرت جابر بن عبداللہؓ کا یہ بیان ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں امہات اولاد کو فروخت کر دیا کرتے تھے۔ مگر حضرت عمرؓ نے اس سے روک دیا تو ہم رک گئے۔" (ابوداؤد)

لیکن حضرت جابرؓ کے اس بیان سے یہ بالکل نہیں معلوم ہوتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہو یا آپ کو اس کا علم ہوا ہو اور آپ نے نہ منع فرمایا ہو۔ یہ بات ضرور اہمیت رکھتی ہے کہ ایک صحابیؓ عہد نبوی کا یہ تعامل بتاتے ہیں لیکن دو وجہوں سے اس بیان کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ ایک یہ کہ اوپر آپ کے صریح ارشادات کے مقابلہ میں ایک بیان کو ترجیح نہیں دی جا سکتی، دوسرے یہ کہ کسی صحابیؓ کے بیان کی اہمیت اور اس کی شرعی حیثیت اس وقت ہوتی ہے جب اس کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر بھی ہو، یعنی اس واقعہ کا آپ کو علم ہوا ہو اور آپ نے اسے پسند یا ناپسند فرمایا ہو یا اس پر خاموش رہے ہوں، جب تک آپ کی تقریر نہ ہو اس وقت تک اس کا قوی امکان ہے کہ آپ کو اس واقعہ کا علم ہی نہ ہوا ہو، اور جب تک آپ کو علم ہی نہ ہوا ہو، اس کی شرعی یا غیر شرعی حیثیت کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اور اس کا امکان اس لئے بھی زیادہ ہے کہ امہات الاولاد کی خرید و فروخت کا موقع شاذ و نادر ہی پیش آتا تھا۔ یہ عام خرید و فروخت کی طرح روز مرہ کی چیز نہیں تھی کہ اس کا علم لامحالہ آپ کو ہو ہی جاتا، اور یہ بات اس لئے اور زیادہ قرین قیاس ہے کہ لونڈیوں کی اتنی کثرت عہد نبوی میں بھی نہیں جتنی کہ روم و ایران کے فتح ہونے کے بعد ہوئی۔ امام خطابی معالم السنن میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھتے ہیں :۔

يحتمل ان يكون هذا الفعل منهم فی زمان النبی صلی اللہ علیه وسلم وهو لا يشعر بذالك لانه امر يقع نادراً وليست امهات الاولاد كسائر الرقيق

اس بات کا قوی احتمال ہے کہ عہد نبوی میں صحابہؓ نے ایسا کیا ہو اور آپ کو اس کا علم نہ ہوا ہو، اس لئے کہ ام ولد کی خرید و فروخت کا معاملہ شاذ و نادر ہی پیش آتا تھا، اور اس لئے بھی کہ امہات اولاد عام غلاموں کی طرح نہیں تھیں۔

اس مسئلہ کے ہر پہلو کو ناظرین کے سامنے رکھ دیا گیا ہے، اب وہ خود ہی فیصلہ کریں کہ حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ کے خلاف سنت کہنا کسی طرح صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا ایسا کہنا اس مسئلہ سے انتہائی ناواقفیت کی دلیل نہیں ہے؟

بیس رکعت باجماعت تراویح

اس سلسلہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں آٹھ رکعتیں تراویح پڑھی جاتی تھیں۔ مگر حضرت عمرؓ نے اسے بیس رکعت

کردیا، اس موضوع پر اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ مزید کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن سلسلۂ اولیاتِ عمرؓ کی ایک کڑی یہ بھی ہے۔ اس لئے مختصراً چند باتیں عرض کردی جاتی ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ یہ مسئلہ نہ تو کسی چیز کی تحریم وتحلیل کا ہے اور نہ اس کا تعلق فرائض شرعی سے ہے۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ سنت موکدہ ہے، اس لئے ان کو ان مسائل پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جن کا تعلق حرام وحلال یا فرائض سے ہے۔

دوسری بات یہ ذہن نشین کرلینی چاہیئے کہ پنج وقتہ نمازوں کے علاوہ جتنی اور نفل اور سنت نمازیں آپؐ نے پڑھی ہیں، ان میں آپؐ کا معمول یکساں نہیں رہا ہے اور ایسا کرنا اس لئے ضروری تھا کہ فرض وواجب نمازوں اور موکدہ اور غیر موکدہ سنتوں میں فرق ہوجائے۔ مثال کے طور پر نماز تہجد کو لے لیجئے، نماز تہجد آپؐ نے ہمیشہ مزاولت اور مداومت سے پڑھی، مگر اس کی رکعتوں میں ہمیشہ آپؐ کمی بیشی فرمایا کرتے تھے۔

اسی طرح نماز تراویح یعنی رمضان میں نوافل پڑھنے کے سلسلہ میں بھی آپؐ کا طرز عمل یکساں تھا نہیں۔ کثرت سے حدیثوں میں یہ ذکر ہے کہ آپؐ دوسرے زمانہ میں عبادت کرنے میں جتنی محنت ومشقت اٹھاتے تھے اس سے بہت زیادہ رمضان میں فرماتے تھے آپؐ کے ساتھ تمام صحابہؓ کا معمول بھی یہی تھا کہ جس سے جس قدر ہوسکتا تھا، وہ نفل پڑھتا تھا، دوسرے زمانہ میں آپ یا صحابۂ کرامؓ جو نفلیں پڑھتے تھے وہ عموماً انفرادی طور پر اپنے اپنے گھروں میں پڑھتے تھے مگر رمضان میں صحابہؓ میں بعض لوگ مسجد میں بھی آکر انفرادی طور پر بھی نفل پڑھتے تھے، اور بعض لوگ با جماعت بھی۔ گو یہ جماعت فرض نمازوں کی طرح نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ دو دو چار چار آدمی مل کر پڑھ لیتے تھے، یعنی بیک وقت کئی کئی جماعتیں ہوتی تھیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیفیت دیکھی تو ایک سال آپؐ خود بنفس نفیس مسجد میں تشریف لائے اور تین یا چار دن تک صحابہؓ کے ساتھ با جماعت نماز تراویح ادا فرمائی۔ تیسرے دن اس نماز میں صحابہؓ کا اتنا ہجوم ہوا کہ مسجد نبوی میں جگہ نہیں تھی۔ آپؐ نے جب صحابہ کے ذوق وشوق کی یہ کیفیت دیکھی تو آپؐ نے مسجد میں آنا موقوف فرمادیا، صحابہ نے جب وجہ دریافت کی تو فرمایا کہ: "مجھے خوف ہے کہ یہ ذوق وشوق دیکھ کر اللہ تعالیٰ اسے تمہارے اوپر فرض نہ کردے اور تم اس ذوق وشوق کو باقی نہ رکھ سکو اور ایک فرض کے تارک بن کر گناہ کا بوجھ سر پر لے لو"۔

بعض روایات میں ہے کہ: "پہلی رات کو آپؐ نے ایک پہر تک، دوسری رات کو دو پہر تک اور تیسری یا چوتھی رات کو اتنی دیر تک نماز تراویح پڑھی کہ صحابہؓ کو یہ خوف ہونے لگا کہ کہیں سحری نہ چلی جائے"۔

غرضیکہ آپؐ سے جتنی روایات مروی ہیں ان سب میں چند باتیں مشترک ہیں، رمضان میں کثرت سے نوافل پڑھنا صحابہؓ کا متفرق جماعتوں میں تراویح پڑھنا، تین یا چار دن تک مسجد میں آپؐ کا خود آکر باجماعت نماز تراویح پڑھنا، زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنا۔ اب روایتوں میں جو کچھ اختلاف ہے وہ تعداد رکعات کی تعیین میں ہے، تو جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ فرض نمازوں اور فرض کے ساتھ جو سنتیں پڑھی جاتی ہیں ان کے علاوہ دوسری تمام نفل نمازوں میں آپؐ کا طرز عمل مختلف ہوتا تھا۔ ان میں نہ تو آپؐ خود کوئی مقررہ تعداد ادا فرماتے تھے، اور نہ صحابہؓ کو اس کا حکم فرماتے تھے۔ چنانچہ یہی بات تراویح میں تھی۔ آپؐ نے کسی دن بھی پہلے سے کچھ رکعتیں متعین کرکے نفلیں نہیں پڑھیں، نہ تو اپنی انفرادی تراویح میں اور نہ اس تراویح میں جو آپؐ نے تین دن تک مسجد میں ادا فرمائی۔ اسی بنا پر صحابہؓ کا تعداد رکعات کے سلسلہ میں مختلف روایتیں مروی ہیں، کسی میں ۸ رکعت تراویح اور تین رکعت وتر کا ذکر ہے۔ کسی میں ۲۰ رکعت تراویح

اور تین رکعت وتر کا ذکر ہے۔ کسی میں ۳۶ رکعت تراویح اور تین رکعت وتر کا ذکر ہے۔ اور کسی میں ۳۸ رکعت تراویح کا ذکر ہے اور تین رکعت وتر کا، غرضکہ صحابہ کرامؓ میں جن صاحب نے جو تعداد زیادہ صحیح سمجھی۔ یا انھوں نے جتنی رکعتیں پڑھتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اتنی بیان کر دی۔ یا جن میں انھوں نے امت کیلئے سہولت دیکھی اور اس کے مطابق فتویٰ دیا۔ اور ان میں سے کوئی فتویٰ سنت نبوی کے خلاف نہیں تھا۔ حضرت عمرؓ نے جس طرح بے شمار امور میں نظم وضبط قائم کیا۔ اس طرح تراویح میں بھی ایک نظم قائم کیا یعنی انھوں نے یہ حکم دیا کہ لوگ ایک امام کے پیچھے باقاعدہ جماعت سے نماز تراویح پڑھیں۔ تعداد رکعات میں آپ نے ۸۔ ۳۸ کے درمیان بیچ کی سنت کو اختیار فرمایا یعنی ۲۰ رکعت تراویح اور تین رکعت وتر۔

اوپر سنت نبوی کی جو تفصیل کی گئی ہے، اس کی روشنی میں اب حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل کو ملاحظہ کیجئے، اس میں کون سی چیز ایسی ہے جو ان کی ایجاد کہی جا سکتی ہے؟ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے پورے مہینے نفل نمازیں نہیں پڑھتے تھے؟ کیا آپؐ کے علم میں صحابہ چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں مسجد میں تراویح کی نماز نہیں پڑھتے تھے؟ کیا خود آپؐ نے تین دن صحابہؓ کے ساتھ باجماعت تراویح نہیں ادا فرمائی؟ کیا آپ اور صحابہؓ اس نماز میں زیادہ سے زیادہ قرآن نہیں پڑھتے تھے؟ کیا آپ اور صحابہؓ انتہائی ذوق و شوق سے یہ نماز ادا نہیں فرماتے تھے؟ کیا آپؐ کے ارشاد سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اگر آپؐ کو فرض ہو جانے کا خطرہ نہ ہوتا تو آپؐ باجماعت نماز تراویح کو برابر جاری رکھتے؟

غرضکہ جس حیثیت سے بھی دیکھا جائے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طرز عمل بالکل سنت نبویؐ اور منشائے رسولؐ کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ آپ نے جو کچھ کیا، وہ یہ کہ اس کو مہینہ بھر باقاعدہ جماعت کے ساتھ ضروری قرار دیا۔ اور یہ بھی حکم دیا کہ پورا قرآن اس میں ختم کیا جائے۔ یہ دونوں باتیں بھی منشائے نبویؐ کے خلاف نہیں ہیں۔ مہینہ بھر آپؐ سے رمضان میں نفل پڑھنا بھی ثابت ہے اور قرآن کا پڑھنا بھی۔ آپؐ رمضان میں صرف نفل نمازوں ہی میں قرآن نہیں پڑھتے تھے، بلکہ اس خیال سے کہ قرآن کا کوئی لفظ حافظہ سے محو نہ ہو گیا ہو۔ ہر سال حضرت جبرئیلؑ سے پورے قرآن کا دورہ بھی فرما لیا کرتے تھے۔ حدیث میں ہے کہ آپؐ ہر سال رمضان میں ایک بار حضرت جبرئیلؑ سے قرآن کو دہرا لیا کرتے تھے۔ لیکن جس سال آپؐ کا وصال ہوا، آپؐ نے اس سال ان سے دو بار دور فرمایا۔ تاکہ قرآن کا ایک ایک لفظ امت کو بے کم و کاست آپؐ سکھا اور پڑھا جائیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے باجماعت تراویح کو پسند فرمایا تھا، مگر جماعت اس لئے ترک فرما دی تھی کہ یہ فرض نہ ہو جائے۔ آپ کی وفات کے بعد وحی کا سلسلہ چونکہ منقطع ہو گیا تھا، اور اب اس کے فرض ہو جانے کا خطرہ باقی نہیں تھا، اس لئے حضرت عمرؓ نے آپؐ کے منشا کی تکمیل کر دی، جب آپؐ سے پورے مہینہ نفل میں قرآن پڑھنا بھی ثابت ہے اور اس کا یاد کرنا اور دور کرنا بھی، تو ان دونوں باتوں کے پیش نظر اگر حضرت عمرؓ نے پورے مہینہ قرآن سننے اور سنانے کا حکم دیا تو اس میں نئی بات کون سی تھی۔ جس طرح آپؐ نے قرآن کے دور کے لئے اس مبارک مہینہ کو اختیار فرمایا تھا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے اس کے یاد رکھنے کی یہ صورت فرمائی کہ اس کو تراویح میں سنایا جائے تاکہ سنانے والا پوری توجہ سے سنا سکے اور سننے والے پوری توجہ سے سن سکیں۔ کیونکہ نماز میں اس کا موقع زیادہ ہوتا ہے۔ اس طرح دونوں کو قرآن کے یاد کرنے میں مدد ملے گی، اور واقعہ یہ ہے کہ اگر تراویح میں پورے قرآن سننے کا رواج ختم ہو جائے تو مشکل سے دو چار حافظ ملیں گے۔

آپ نے اسے نعم البدعہ یعنی ایک نئی اچھی بات اس لئے کہی کہ عہد نبوی کے بعد با جماعت تراویح کا اہتمام سب سے پہلے آپ ہی نے فرمایا تھا اور اس لئے بھی یہ نئی بات تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تراویح کے علاوہ پورے قرآن کا دور فرمایا کرتے تھے اور حضرت عمر رضی نے اس کو تراویح میں پڑھنے کا حکم فرمایا، گویا آپ کے طرز عمل کا کوئی جز ایسا نہیں ہے جس کا ثبوت سنت نبوی سے نہ مل جاتا ہو۔ آپ نے بس اتنا کیا کہ ان منتشر اجزا کو جوڑ کر ان میں ایک اجتماعیت پیدا کردی۔ اور بیشتر صحابہؓ نے اس کو من وعن مان لیا۔ اگر یہ بالکل ہی نئی بات ہوتی تو صحابہؓ کی اکثریت کبھی بھی اسے نہ مانتی، چونکہ اس نماز کا تعلق فرائض سے نہیں تھا۔ اس لئے اس نظم کے قائم کرنے کے بعد بھی آپ نے اس کے لئے سب کو مجبور نہیں کیا، بلکہ صحابہؓ میں اب بھی کچھ لوگ کم وبیش نماز تراویح پڑھتے تھے اور کوئی کسی پر نکیر نہیں کرتا تھا کیونکہ تمام صحابہؓ کا طرز عمل سنت نبوی کے مطابق تھا۔

شاعری کی اصلاح

مولانا جعفر صاحب ندوی نے اولیات عمرؓ کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں مسلمان شعرا کو ہجو اور تشبیب۔۔۔ (عشقیہ اشعار) کہنے کی پوری آزادی تھی اور وہ کہتے بھی تھے۔ مگر حضرت عمر رضی نے ان کی اس آزادی پر پابندی لگادی یعنی ان کو۔۔۔۔ ہجو وتشبیب سے روک دیا۔

اگر یہ کوئی ایسا آدمی کہتا جس کی نظر براہ راست قرآن وحدیث پر نہ ہوتی تو نہ یہ بات باعث حیرت واستعجاب ہوتی اور نہ اس کے جواب ہی کی ضرورت تھی۔ لیکن جس نے عالم ہونے کی باقاعدہ سند فراغت حاصل کی ہو۔ اس کے قلم وزبان سے اگر کوئی غیر محقق اور بے دلیل بات نکلتی ہے تو حیرت واستعجاب کے ساتھ افسوس بھی ہوتا ہے اور جواب دینے کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

میں نے کتاب تو نہیں دیکھی۔ مگر اشتہار پر نظر پڑی ہے کہ مولانا نے حدیث نبوی پر "ریاض السنۃ" کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی ہے۔ اس سلسلہ میں تو مولانا نے احادیث کی متداول کتابوں کا سرسری نہیں بلکہ تحقیقی اور غائر مطالعہ کیا ہوگا۔ مگر کیا مولانا کوئی ایک صحیح حدیث نبوی بھی ایسی پیش کرسکتے ہیں جس سے ہجو وتشبیب کو جانے دیجئے، نفس شاعری ہی کی مطلقاً بغیر کسی قید کے اجازت نکلتی ہو، اور پھر حضرت حسان رض، عبداللہ بن رواحہ رض، کعب بن مالک رض کی شاعری سے اس پر استدلال کرنا تو مزید ستم ظریفی ہے، کیا دربار نبوی کے یہ شعراء اسی طرح اجنبی عورتوں کا نام لے لے کر یا بغیر نام لئے غیر اخلاقی تشبیبیں کہتے تھے، جس طرح امراء القیس، زہیر اور دوسرے جاہلی شعراء کہتے تھے۔ کیا ان کی ہجو گوئی بھی اسی انداز واسلوب کی ہوتی تھی جس طرح حطیہ اور تابط شرا، ہجو کہتے تھے، کیا جاہلی شعراء کی طرح مسلمان شعراء کی شاعری اور شعر خوانی بھی اتنی عریاں ہوتی تھی کہ عورتوں کا باہر نکلنا دشوار ہوگیا تھا؟

اس مسئلہ میں قرآن وسنت سے تھوڑی سی تفصیل کردی جاتی ہے جس سے اندازہ ہوجائے گا کہ حضرت عمر رضی نے جو کچھ کیا وہ عین کتاب وسنت کے منشاء کے مطابق کیا اور انھیں یہی کرنا چاہیے تھا۔

شاعری کی جو بھی تعریف کی جائے لیکن یہ ایک حقیقت ہو کہ شاعری خالص ایک جذباتی چیز ہے جس سے عمل وکردار کے بنانے کا تو نہیں، البتہ اچھے یا برے جذبات کو تسکین دینے یا ان کو برانگیختہ کرنے کا کام لیا جاسکتا ہے۔ چونکہ اچھے جذبات کو تسکین دینے یا ان کو ابھارنے کی انسانی زندگی میں کبھی کبھار ضرورت پیش آجاتی ہے۔ اس لئے اسلام نے نفس شاعری کو حرام تو قرار نہیں دیا۔ لیکن

اس نے اس شغلہ کی بہت زیادہ ہمت افزائی نہیں کی۔ جاہلیت میں عربوں کے یہاں شاعر ہونا بہت زیادہ فخر و مباہات کی بات سمجھی جاتی تھی چنانچہ قرآن کی فصاحت و بلاغت کو دیکھ کر ان کے ذہن میں اس سے زیادہ کوئی اونچی بات نہیں آئی تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ و سلم کو بھی یہ ملکہ حاصل ہے مگر قرآن نے نہایت ہی صراحت و وضاحت سے اس کی تردید کی۔ اگر واقعی یہ کوئی باعث عزت وافتخار شے ہوتی تو قرآن اتنی صراحت سے آپ کے دامنِ عصمت سے یہ داغ نہ دھوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرکے کہا جارہا ہے کہ۔

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَه (یٰس) — ہم نے نبی کو شاعری کی تعلیم نہیں دی اور نہ یہ چیز نبوت کے شایانِ شان تھی۔

پھر قرآن نے عام شعرا کی زندگی کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ انتہائی نفرت و حقارت سے :-

والشعراء یتبعھم الغاون الم ترانھم فی کل واد یھیمون وانھم یقولون ما لا یفعلون — شعرا کی پیروی وہی لوگ کرتے ہیں جو خود بے راہ رو ہوتے ہیں کیا تم دیکھتے نہیں کہ وہ شیاطین کی ہر وادی میں مارے پھرتے ہیں، اور ایسی باتیں کہتے ہیں جو قابل عمل نہیں ہوتیں۔

البتہ جو ان صفات کے بغیر شاعری کرتے ہیں، ان کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے :-

الا الذین امنوا وعملوا الصلحت وذکروا اللہ کثیرا وانتصروا من بعد ما ظلموا — مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور اچھے کام کئے اور اپنی شاعری کے ذریعہ خدا کی یاد تازہ کی اور کسی ظلم کا جواب دیا تو ایسی شاعری میں کوئی مضائقہ نہیں ہے)

ان آیات سے معلوم ہوا کہ جو شاعری بے راہ روی پیدا کرے، برے جذبات کو ابھارنے اور قول و عمل میں تضاد پیدا کرنے کا سبب ہو وہ ناپسندیدہ ہے، اور جو شاعری پسندیدہ ہے اس کے لئے تین قیدیں لگائی گئیں :-

۱:- یعنی خود شاعر یقین و عمل اور اخلاق و کردار کی دولت سے مالا مال ہو۔ ۲:- اور اسکی شاعری بھی خدا کی یاد تازہ کرنے کا سبب ہو ۳:- اور اگر کبھی اس کی اپنی زبان سے ہجو کرنے یا نا روا بات نکالنے کی ضرورت پیش ہی آجائے تو پھر اس کی اجازت اس کو اس وقت دی جاسکتی ہے۔ جبکہ اس کے اوپر کوئی ظلم ہوا ہو یا اس کی عزت و آبرو پر حملہ کیا گیا ہو، دوسری جگہ قرآن میں ہے :-

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ — اللہ تعالیٰ بری بات زبان پر لانے کو پسند نہیں کرتا لیکن جس پر ظلم ہوا ہو (یعنی وہ اپنی زبان پر کوئی ایسی بات لائے تو معاف ہے)

اور اس میں بھی حد اعتدال سے باہر نکل جانا دوسرا ظلم ہوگا۔ اس لئے آیت کے آخر میں تنبیہ کردی گئی ہے کہ خدا سننے اور جاننے والا ہے کہ تم بھی اس کے ساتھ ظلم تو نہیں کررہے ہو اور قرآنی ہدایات کی تفصیل حدیث نبوی میں ملاحظہ کیجئے :-

سورۂ شعرا کی مذکورہ بالا آیتیں نازل ہوئیں تو بعض مسلمان شعراء شاعری کرنے سے ڈرے اور اس سے گریز شروع کردیا، خاص طور پر حضرت کعب بن مالک کے بارے میں ہے کہ انھوں نے خدمت نبوی میں عرض کیا کہ ہمارے بارے میں ایسی ایسی آیتیں نازل ہوئی ہیں۔ مقصد یہ تھا کہ اب ہم شاعری کیسے کرسکتے ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ تم اس کے مخاطب نہیں ہو، مؤمن تو اپنی تلوار اور زبان دونوں سے جہاد کرتا ہے، المومن یجاھد بسیفہ ولسانہ

ایک بار آپؐ کے سامنے شعر و شاعری کا تذکرہ ہوا تو آپؐ نے فرمایا کہ شاعری بھی ایک طرز کلام ہے جس میں اچھائی اور برائی دونوں ہوتی ہے۔ اچھے کلام کو اچھا کہا جائے گا اور برے کلام کو برا کہا جائے گا (مشکوٰۃ)

آپؐ نے فرمایا کہ بعض اشعار میں حکمت کی باتیں ہوتی ہیں ان من الشعر لحکمۃ۔ حکمت کے لفظی معنی روکنے کے ہیں، اور عموماً عدل و انصاف اور علم و فضل کی بات آدمی کو برائی سے روکنے کا سبب ہوتی ہے، اس لئے اس کو حکمت کی بات کہتے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ بعض اشعار ایسے ہوتے ہیں جن میں جہالت و جاہلیت اور سفہ و حماقت کے بجائے عدل و انصاف اور اخلاق و کردار کی باتیں ہوتی ہیں۔

پھر آپؐ نے اس حکمت کی تشریح میں بعض اشعار پڑھ کر اور سنا کر بھی عام صحابہؓ کو اس کا مفہوم سمجھا دیا۔ آپؐ نے جاہلی شاعر لبید کا یہ مصرعہ:—

الا کل شیئ ما خلا اللہ باطل — خدا کے علاوہ سب چیزیں باطل و بے حقیقت ہیں۔

پڑھ کر فرمایا کہ اصدق کلمۃ قالہا — بڑی اچھی اور سچی بات کہی اس نے۔

امیہ بن الصلت جاہلیت کا مشہور شاعر گزرا ہے — جس کے اشعار حق و صداقت اور حکمت سے پُر ہوتے تھے۔ آپؐ اس کے اشعار کو ذوق و شوق سے پڑھوا کر سنتے تھے۔

اب اس تصویر کا دوسرا رخ بھی ملاحظہ کیجئے:—

ابتدائے اسلام میں، جاہلیت کے مشاہیر شعراء خاص طور پر سبعہ معلقہ کے اشعار عربوں کے بچے بچے کی زبان پر تھے۔ لیکن آپؐ نے نبوت سے پہلے ان سے کوئی دلچسپی لی اور نہ نبوت کے بعد ان کی طرف کوئی اعتنا کیا۔ کیا سبعہ معلقہ سے بھی بڑھ کر عربی شاعری کا کوئی شاہکار ہو سکتا ہے مگر آپؐ نے پورے دفتر میں لبید کا ایک مصرعہ اور ان گنت بے شمار شعراء میں صرف امیہ بن الصلت کو پسند فرمایا۔

آپؐ کے ارشادات سے اب شعر کی برائی بھی سن لیجئے:—

آپؐ نے فرمایا کہ فحش اور بے باکانہ کلام، نفاق کی ایک علامت ہے۔ (مشکوٰۃ)

آپؐ نے ایک بار فرمایا کہ:—

لان یمتلی جوف رجل قیحا یریہ خیر من ان یمتلی شعراً (بخاری و مسلم) — کوئی آدمی اپنا پیٹ قے سے بھرلے تو یہ بہتر ہے، بجائے اس کے کہ وہ شعر و شاعری میں غرق رہے۔

آپؐ نے صرف غلط، بے مقصد اور عریاں شاعری کی مذمت ہی نہیں کی بلکہ عملاً و حکماً اس سے باز رکھنے کی کوشش بھی فرمائی۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ایک بار مقام عرج میں آپؐ تشریف فرما تھے، ایک شاعر عریاں اور فحش کلام پڑھتا ہوا جا رہا تھا۔ آپؐ نے سنا تو فرمایا:—

خذوا الشیطان او امسکوہ — اس شیطان کو پکڑ لو اور اشعار پڑھنے سے اس کو روک دو۔

آپؐ کے اس ارشاد سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوئیں:—

۱:— اچھے اشعار تو آپؐ اپنی زبان پر لاتا اور سننا پسند فرماتے تھے۔ مگر عریاں اور فحش کلام کو پڑھنا تو درکنار اس کو نہ تو آپؐ سننا پسند فرماتے تھے اور نہ صحابۂ کرامؓ، چنانچہ حضرت ابو سعیدؓ نے ان اشعار کو نقل کرنا بھی پسند نہیں فرمایا۔

۲:۔ آپؐ نے عریاں اور فحش اشعار کہنے والے اور پڑھنے والے کو شیطان فرمایا ہے، یعنی جس طرح شیطان آدمی کو برے خیالات اور جذبات میں پھنسا کر باطل، گمراہی اور برائی کی طرف لے جاتا ہے، اسی طرح ایسے شاعر اور شاعری بھی شیطنیت کا کام کرتے ہیں۔

۳:۔ آپؐ نے فحش اور عریاں اشعار کو سننا پسند نہیں فرمایا تو کہنا تو اس سے بڑا جرم ہے۔

۴:۔ سب سے اہم بات یہ معلوم ہوئی کہ عریاں شاعری اور فحش کلام کہنے والے کو حکماً و قانوناً اس سے روک دینا چاہیئے۔

باوجودیکہ آپؐ عرب کی شعر پرور فضا میں پلے اور بڑھے تھے، مگر شاعری جیسی جذباتی چیز سے آپؐ کے قدسی دنبوی مزاج کو اتنا بعد تھا کہ پوری زندگی میں مشکل سے دو چار شعر آپؐ نے اپنی زبانِ مبارک سے ادا فرمائے تھے۔

ہجو کے جواز کے سلسلہ میں حضرت حسان رضؓ، اور عبداللہ بن رواحہ رضؓ کی شاعری کو پیش کیا جاتا ہے یہ توصحیح ہے کہ آپؐ نے حضرت حسان رضی اللہ عنہ کو، عبداللہ بن رواحہ رضؓ کو اور کعب بن مالک رضؓ کو ہجو کہنے کی اجازت دی اور حضرت حسان رضؓ کے لئے تو آپؐ نے مسجد نبوی میں منبر بھی رکھوایا اور ان کے اشعار خود سنے بھی۔ مگر یہ بات بھی یاد رہنی چاہیئے کہ یہ ہجو نہ تو جاہلی شعراکی تھی اور نہ اموی دور کے شعرا جریر و فرزدق کی۔ بلکہ وہ ہجو حضرت حسان رضؓ، حضرت ابن رواحہ رضؓ، اور ابن مالک رضؓ کی تھی۔ اور پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ ان کو بھی ہجو کی یہی وقت اجازت تھی جب تک وہ جہاد باللسان ہو، نہ یہ کہ نری امان تو ہو اور جہاد غائب ہو، حضرت حسان رضؓ کے اشعار سن کر جو کچھ آپؐ فرماتے تھے اس پر ایک غائر نظر ڈال لیجئے:۔

ان اللہ یوید ک بروح القدس ما نافحت عن اللہ و رسولہ ۔ (بخاری و مسلم)	اللہ تعالیٰ روح القدس کے ذریعہ اس وقت تک تمہاری مدد کرتا رہے گا جب تک تم خدا اور رسول کی طرف سے مدافعت کرتے رہوگے

کیا اس ہجو گوئی سے نفس ہجو پر استدلال کرنا صحیح ہوگا۔ قرآن و حدیث کی ان ہدایات کی روشنی میں اب حضرت عمر رضؓ کا طرز عمل ملاحظہ ہو مذکورہ بالا ہدایات کی وجہ سے عہد نبوی سے عربی شاعری کا رخ بدل گیا تھا اور اس کا اثر عہد صدیقی تک رہا۔ لیکن حضرت عمر رضؓ کے عہد میں ایرانی اور بعض دوسرے عناصر دائرہ اسلام میں داخل ہونے کی وجہ سے عربی عصبیت میں پھر سے کچھ ابال آنے لگا تھا گو حضرت عمر رضؓ کے عہد میں یہ چیز بہت نمایاں نہیں ہوئی۔ لیکن اس کے آثار نمایاں ہونے لگے تھے۔

عہد نبوی میں جو ہجویں کہی گئیں، وہ ہجو برائے ہجو نہیں تھیں بلکہ ان میں ان الزامات کی تردید ہوتی تھی جو قریش کے شعرا خدا اور اس کے رسولوں پر لگاتے تھے۔ ذاتی عداوت کی بنا پر ایک ہجو بھی نہیں کہی گئی تھی۔ اس طرح اس وقت تشبیب کہنا قصیدے کا ایک لازمی جز سمجھا جاتا تھا۔ اس لئے بالکلیہ اس کا ترک کرنا تو مشکل تھا۔ مگر عہد نبوی میں جن شعراء نے تشبیبیں کہی تھیں وہ کسی اجنبی عورت کے حسن و عشق کی داستان نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ وہ اپنی بیوی یا کسی اور محرم عورت کو مخاطب کرکے اپنے جذبات کا اظہار کرتے تھے، لیکن اس میں عریانی کا نام نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ آپ کعب بن زہیر کے نعتیہ قصیدے کی تشبیب کو ملاحظہ کیجئے اور پھر حضرت عمر رضؓ کے عہد کے بعض شعرا کی تشبیبیں ملاحظہ کیجئے۔ آپ کو دونوں میں صاف فرق نظر آئے گا۔ حضرت عمر رضؓ کے عہد میں بعض شعراء نے ایسی تشبیبیں کہنی شروع کر دی تھیں کہ بعض عورتوں کا حج کے زمانے میں نکلنا بند ہو گیا تھا چند واقعات ملاحظہ ہوں:۔

حطیئہ عہد فاروقی کا ایک مشہور ہجو گو شاعر تھا۔ جس نے عہد صدیقی میں اسلام قبول کیا تھا۔ لیکن صاحب طبقات الشعراء کے بیان کے مطابق کان رقیق الاسلام ولئیم الطبع اس کا رشتۂ اسلام بھی کمزور تھا۔ اور دنی الطبع بھی تھا۔ اس کی دنائت کا حال یہ تھا کہ اس نے

اپنی ماں اپنے باپ اور خاندان کے دوسرے تمام افراد کی ہجو کہی تھی۔ اور یہی نہیں خود اپنی ہجو بھی کہہ ڈالی تھی۔ اسی عہد کا ایک خوشحال شاعر زبرقان بن بدر تھا جو اس کے پڑوس میں رہتا تھا۔ کسی بات پر حطیہ اس سے ناراض ہوگیا۔ اور اس نے زبرقان کی ایک سخت ہجو کہہ ڈالی۔ زبرقان نے یہ معاملہ حضرت حضرت فاروق رضؓ کے سامنے پیش کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہجو یہ قصیدہ پر ایک سرسری نظر ڈالی اور فرمایا کہ اس میں تو کوئی خاص بات نظر نہیں آتی جس پر حطیہ کو تنبیہہ کی جائے۔ زبرقان نے کہا امیر المومنین اس کا آخری شعر ہی ملاحظہ کیجئے۔ اس میں کتنا سخت طنز اور شدید ہجو ہے۔

دع المکارم لا ترحل لبغیتہا وافعد فانک انت الطاعم الکاسی

چھوڑ دو تم مکارم اخلاق اور محاسن کے حاصل کرنے کی کوشش نہ کرو تم کھاتے پیتے آدمی ہو گھر ہی میں آرام سے بیٹھو۔

حضرت عمر رضؓ نے فرمایا کہ کیا تم کھاتے پیتے آدمی نہیں ہو؟ زبرقان نے کہا کہ امیر المومنین! مگر اس نے طنز سے ایسا کہا ہے۔ حضرت عمر رضؓ نے حضرت حسان رضی اللہ عنہ کو فیصلہ کے لئے بلایا۔ حضرت حسان رضؓ نے قصیدہ سن کر کہا کہ امیر المومنین: اس نے ہجو نہیں کی ہے: بلکہ تیر اندازی و تیغ زنی کی ہے۔ حضرت عمر رضؓ نے اس کو فوراً قید کر دیا ــــ اور فرمایا کہ: "بد بخت تجھ سے میں مسلمانوں کی عزت آبرو محفوظ رکھوں گا"۔ [1]

اسی طرح ایک شاعر نجاشی تھا جس نے بنو عجلان کی ہجو کہی تھی۔ حضرت عمر رضؓ کے سامنے معاملہ پیش ہوا۔ تو انھوں نے حضرت حسان رضؓ اور حطیہ رضؓ کو جو غالباً اس وقت قید تھا۔ کے پاس فیصلہ کیلئے بھیجا۔ دونوں شاعروں نے اس کے شدید ذاتی ہجو ہونے کا فیصلہ کیا۔ حضرت عمر رضؓ نے نجاشی کو سخت تنبیہہ کی اور فرمایا کہ:۔

ان عدت قطعت لسانک اگر آئندہ تم نے پھر کسی کی ہجو کی تو تیری زبان کاٹ لوں گا۔

غور کیجئے کہ کیا حضرت عمر رضؓ ان ہجو گو شعرا کو جن سے لوگوں کی عزت و آبرو تک محفوظ نہیں تھی۔ ہجو گوئی سے روکتے نہیں تو کیا ان کی دل جوئی کرتے؟ کیا عہد نبوی میں بھی کوئی ایسی مثال ملتی ہے کہ کسی نے شاعر نے ذاتی عناد کی بنا پر کسی کی عزت و آبرو اتارنے کی کوشش کی ہو؛ پھر بھی اس کی روک ٹوک نہ کی گئی ہو۔ کیا لوگوں کی عزت آبرو بچانے کے لئے قرآن میں کثرت سے احکام نہیں دیئے گئے ہیں؟ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے برے اور فحش اشعار کو ناپسند نہیں کیا ہے؟ کیا آپ نے ایک شاعر کو حکماً اشعار پڑھنے سے روک نہیں دیا تھا، اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طرز عمل قرآن و سنت کے منشا کے مطابق ہوا یا اس کے خلاف؟

تطویل کے خیال سے دو ایک مثالوں پر اکتفا کیا گیا ہے، ورنہ اس کی متعدد مثالیں دی جا سکتی ہیں کہ اگر حضرت عمر رضؓ نے اس معاملہ میں روک ٹوک نہ کی ہوتی تو جاہلی شاعری کی وہ تمام خرابیاں پھر عود کر آتیں جن کی یاد ابھی بہت سے بے راہ رو لوگوں کے دلوں میں انگڑائیاں لے رہی تھی۔

---

[1] طبقات الشعراء ص ۸۶۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

اسلامی قانون کا احیاء اور اختلافی مسائل

آج جبکہ اسلامی قانون کی تدوین جدید کا مسئلہ ہمارے سامنے سب سے نمایاں ہے مختلف حلقوں سے یہ بات اٹھائی جا رہی ہے کہ فقہی اختلافات اس کام کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہوں گے۔ ایک طرف مغرب پرست طبقہ ہے جس کا استدلال یہ ہے کہ ان اختلافات کی موجودگی میں قوانین جدید کا کام ہو سکتا ہی نہیں ہے۔ اور بہتر ہے کہ ہم لادینی اور وضعی قانون کو اختیار کر لیں اور دوسری طرف وہ رجعت پسند علما ہیں جو فقہی اختلافات کو ان کے صحیح پس منظر میں نہیں رکھتے اور اسے ایسی بے جا اہمیت دیتے ہیں جو مسئلہ کو سلجھانے کے بجائے الجھا دیتی ہے اور اس طرح لادینیت پسند عناصر کو اسلام کا استہزا اڑانے کا موقع ملتا ہے۔ امام الہند شاہ ولی اللہ دہلوی نے اس قسم کے حالات کو محسوس کر کے ایک رسالہ فقہی اختلافات پر تحریر فرمایا تھا اور اس میں اختلافات کی تاریخ کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد اصل نقطہ اوّل کی طرف امت کو متوجہ کیا تھا۔ ہم اس مقالہ کے آخری حصوں کا ترجمہ پیش کر رہے ہیں جو دراصل پوری بحث کا نچوڑ ہے۔ اور ہماری آج کی صورت حال میں شمع ہدایت کی حیثیت رکھتا ہے یہ ترجمہ محترم مولانا صدرالدین صاحب اصلاحی کے قلم سے ہے۔ (مرتب)

اسلام وحدت کا پیام لے کر آیا تھا مگر اس وقت جہل و تعصب کے ہاتھوں میں پڑ کر وہ اختلاف و نزاع کی خدمت سرانجام دے رہا ہے۔ مذہب کے چند جزئی مسائل نے باہمی ہنگامہ آرائیوں کا جو طوفان عظیم برپا کر رکھا ہے ان کی حقیقت پر جب میں نے پوری طرح غور کیا تو یہ پایا کہ ہر گروہ حق و اعتدال کے مرکز سے کچھ نہ کچھ ہٹا ہوا ہے اور بے جا تعصب اور غلو سے کام لے رہا ہے۔ ہر ایک اتباع حق کا مدعی ہے مگر سچائی کی اخلاص طلب شاہراہ پر چلنے کے بجائے جذبات کی لہروں میں بہہ رہا ہے۔ مجھے رحمت الٰہی کا شکر گزار ہونا چاہئے کہ اس نے مجھے عدل کی میزان بھی بخش دی ہے جس پر حق اور باطل کو تول کر میں اندازہ کر رہا ہوں کہ حق کی سیدھی اور صاف راہ کون سی ہے اور وہ اس وقت کس طرح اختلافات کی خارزار بن گئی ہے اور ان نزاعات و اختلافات کی بنیاد کیا ہے۔

اہل زمانہ کی افسوسناک حالت کو دیکھ کر ضروری معلوم ہوا کہ ان مسائل کی اصل نوعیت انہیں سمجھا دی جائے جن کے اندر ان کے افکار الجھ کر رہ گئے ہیں اور جن کی تائید و تردید میں ان کے قلم بغیر کسی سچی بصیرت کے بے جا جوش و خروش کا اظہار کر

رہے ہیں۔

ان میں سے اہم مسئلہ تقلید کا ہے۔ ائمہ اربعہ کی تقلید کا جواز قریب قریب ساری امت کا اجتماعی مسئلہ ہے اور اس کے اندر جو مصالح ہیں انہیں ہر دیکھنے والی آنکھ دیکھ سکتی ہے۔ خصوصاً اس پُر آشوب زمانہ میں جب کہ عام قوائے فکریہ پر جمود اور دون ہمتی کی موت سی طاری ہے۔ لوگوں میں طلب حق کا کوئی جوش اور ولولہ باقی نہیں شریعت کے قوانین انسانی آرا پر قربان کئے جا رہے ہیں اور ہر کس و ناکس خود پرستی اور خود آرائی کے نشہ میں چُور ہے۔

تقلید کے بارے میں ابن حزم کے اس قول نے کہ "آیات قرآنی اور اجماع سلف کی رو سے تقلید حرام ہے اور خود ائمہ مجتہدین نے اپنی تقلید سے منع فرمایا ہے" لوگوں کو عجیب غلط فہمی میں مبتلا کر رکھا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حکم عام ہے اور ہر عامی و جاہل پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، حالانکہ یہ قول بجائے خود بالکل برحق ہے۔ اپنا ایک خاص محل اور معنی رکھتا ہے اور اس کا اطلاق ایسے شخص پر ہوتا ہے:

(۱) جو اپنے اندر اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو خواہ ایک ہی مسئلہ میں سہی

(۲) جو اچھی طرح جانتا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں بات کا حکم دیا ہے یا فلاں بات سے روکا ہے اور یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔ اس بات کا علم خواہ اسے احادیث کے متبع اور مخالف و موافق دلائل کے استقراء سے حاصل ہو یا یہ دیکھ کر کہ ارباب علم و بصیرت کا سواد اعظم اس طرف جا رہا ہے اور مخالف کے پاس قیاس آرائیوں اور منطقی دقیقہ سنجیوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے وہ اس نتیجہ پر پہنچ جائے کہ ایسی صورت میں حدیث نبوی کی مخالفت کا سبب یا تو کھلا ہوا حمق ہو سکتا ہے یا کوئی چھپا ہوا نفاق۔

شیخ عزالدین عبدالسلام اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"حیرت ہوتی ہے ان تقلید پرست فقہا پر جو اپنے امام کی اجتہادی غلطی سے واقف ہونے کے بعد اس کے قول پر سختی سے جمے رہتے ہیں اور اسے ترک کر کے کسی ایسے قول کو اختیار نہیں کرتے جو اپنی صحت پر کتاب و سنت اور قیاس صحیح کے بے شمار شواہد رکھتا ہو۔ بلکہ بعض اوقات تو یہ نادان اس اندھی تقلید کے اندھے جوش میں عملاً ظواہر کتاب و سنت کی بھی مخالفت پر تل جاتے ہیں اور اپنے امام کی اصابت رائے بلکہ "معصومیت" ثابت کرنے کے لئے نصوص شرعیہ کی ایسی رکیک مہمل اور فاسد تاویلیں کرتے ہیں کہ ان سے بڑھ کر تحریف کلام کی مکروہ اور حیرت انگیز مثال شاید ہی مل سکے"۔

پھر ایک مقام پر لکھتے ہیں:۔

"صدر اول میں جس سے بڑھ کر مبارک اور حق شناس دور شاید قیامت تک نہ آئے۔ لوگوں کا حال یہ تھا کہ جس عالم دین کو پا جاتے اس سے فتویٰ پوچھ لیا کرتے تھے بغیر اس تحقیق اور تجسس کے کہ یہ عالم کس خیال اور مسلک کا پیرو ہے۔ لیکن اس دور کے بعد حالات میں ایک عظیم الشان فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ چار مذاہب اور ان کے جامد مقلدین کا ظہور ہوتا ہے اور ہدایت کے اصل مرکز سے بالکل بے پرواہ ہو کر صرف ائمہ کے اقوال

پر اعتماد کر لیا جاتا ہے خواہ ان کا کوئی قول کتنا ہی کمزور اور بے دلیل و حجت ہو۔ گویا مجتہد مجتہد نہ رہا اللہ کا رسول بنا لیا گیا جو خود معصوم ہے اور اس کی ہر بات وحی الٰہی ہے۔ یہ راستہ حق کا راستہ نہیں ہے بلکہ سراسر جہل اور ضلال کا راستہ ہے۔"

امام ابو شامہ کا فیصلہ بھی سننے کے قابل ہے فرماتے ہیں:۔

"جو شخص فقہ سے دلچسپی رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ کسی ایک ہی امام کے مذہب پر اکتفا نہ کرے بلکہ ہر مذہب کے اقوال پر نظر ڈالے تمام کے اندر ڈوب کر حق کا سراغ لگائے اور اس غواصی میں اسے جو قول قرآن و سنت سے زیادہ اقرب ملے اس کو اختیار کرے۔ اگر علوم اوائل کے ضروری حصوں پر اس کی نگاہ ہوگی تو انشاء اللہ یہ قوت تمیز اسے بآسانی حاصل ہو جائے گی اور کسی وقت اور ناکامی سے دوچار ہوئے بغیر وہ شریعت کی اصل شاہراہ پالے گا۔ ایسے شخص کو چاہیئے کہ تعصب کے مہلک جراثیم سے اپنے دماغ کو پاک رکھے اور اختلاف و نزاع کی ان پرخطر وادیوں میں ہرگز قدم نہ رکھے جسے متاخرین نے تیار کر رکھا ہے کیونکہ وہاں تضیع اوقات اور انتشار طبع کے ماسوا کچھ نہیں مل سکتا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے خود اپنی اور ہر دوسرے امام کی تقلید سے منع فرمایا ہے۔ جس کا ذکر مزنی نے اپنی کتاب میں بہت تفصیل سے کیا ہے۔"

(۳) ابن حزم کا فتویٰ اس شخص پر بھی منطبق ہوتا ہے جو عامی اور علم دین سے بے بہرہ ہونے کی بنا پر تقلید کرنے میں تو حق بجانب ہو مگر وہ کسی خاص امام کی تقلید اس اعتقاد کے ساتھ کرتا ہو کہ اس سے خطا کا ارتکاب غیر ممکن ہے اور اس کا امام جو کچھ کہتا ہے وہ حق ہی ہوتا ہے۔ نیز اس اعتقاد کے ساتھ وہ اپنی جگہ یہ فیصلہ بھی کرے کہ اس خاص امام کی تقلید پر وہ ہر حال میں قائم رہے گا خواہ کسی مسئلہ میں اس کے قول کا خلاف قرآن و حدیث ہونا ثابت ہی کیوں نہ ہو جائے۔ یہی وہ یہودیت ہے جس نے بنی اسرائیل کی توحید کو بالکل شرک میں بدل دیا تھا جیساکہ امام ترمذی نے عدی ابن حاتم سے یہ روایت نقل کی ہے کہ:۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت "اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ"

پڑھ کر فرمایا کہ یہود اپنے احبار (علماء) اور رہبان (مشائخ) کی عبادت تو نہیں کرتے تھے۔ مگر ان کا حال یہ تھا کہ جس چیز کو ان کے علماء اور مشائخ حلال کہہ دیتے اسے وہ (بغیر کسی شرعی دلیل کے) حلال مان لیتے تھے اور جس شے کو وہ حرام قرار دیتے تھے اسے وہ حرام سمجھ لیتے تھے۔"

پس کسی امام کی تقلید اس اعتقاد کے ساتھ کرنا کہ اس کی زبان عین شریعت کی زبان ہے یقیناً اس کی پرستش ہے

(۴) جو شخص اس بات کو جائز نہیں سمجھتا کہ ایک حنفی کسی شافعی فقیہ یا شافعی کسی حنفی فقیہ سے فتویٰ پوچھے یا اس کے پیچھے نماز پڑھے وہ بھی ابن حزم کے فتوے کی زد میں آجاتا ہے اس لئے کہ یہ اجماع سلف اور صحابہؓ و تابعین کرام کے عمل کی کھلی ہوئی مخالفت ہے جو کسی حال میں بھی جائز نہیں ہو سکتی۔

یہ ہے ابن حزم کے قول کا منشا۔ ان قیود اور شرائط کو ملحوظ رکھ کر اس کا اطلاق کیا جائے گا اور جہاں صورت حال یہ نہ ہو وہاں تک اس کا دائرہ وسیع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً ایک شخص ہے جو محض اقوال رسولؐ ہی کو دین سمجھتا ہے۔ صرف اس چیز کی حلت کا اعتقاد رکھتا ہے۔ جسے اللہ اور اس کے رسولؐ نے حلال کیا ہو اور صرف اسی شے کو حرام سمجھتا ہے جسے اللہ اور

رسول نے حرام قرار دیا ہو یعنی تحریم و تحلیل کا حق وہ ایک لمحہ کے لئے بھی کسی اور کو نہیں دیتا لیکن اس ایمان اور اعتقاد کے باوجود چونکہ وہ اقوال رسولؐ پر وسیع نظر نہیں رکھتا نہ متعارض نصوص کو تطبیق دینے کی قدرت رکھتا ہے اور نہ نصوص شرعیہ سے احکام کو استنباط کر سکتا ہے اس لئے اگر وہ ایک ایسے ثقہ اور صحیح النظر عالم دین کا اتباع کرتا ہے جو اس کے نزدیک سنت رسولؐ کے مطابق فتویٰ دینے والا ہے اور یہ اتباع بھی وہ اس نظریے کے ساتھ کرتا ہے کہ جب کبھی کوئی نص شرعی اس کے خلاف ملے گی تو بغیر کسی تعصب اور اصرار کے وہ اس قول کو ترک کر دے گا تو پھر نہیں معلوم کہ کوئی شخص کیونکر ایسی تقلید یا اتباع کو ناجائز کہہ سکتا ہے۔ جبکہ عہد نبوی سے لے کر اب تک تمام مسلمانوں میں افتاء اور استفتاء کی یہی سنت متواترہ چلی آرہی ہے۔ اب خواہ کوئی انسان کسی ایک ہی فقیہ سے ہمیشہ فتویٰ پوچھا کرتا ہو یا کبھی ایک فقیہ سے اور کبھی دوسرے سے دونوں فعل جائز ہیں بشرطیکہ تفقی فقیہ اور رسولؐ کے فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھے۔

پس ہماری تقلید پر کسی کو کیا اعتراض ہو سکتا ہے جبکہ ہم کسی امام کے متعلق یہ ایمان نہیں رکھتے کہ وہ معصوم ہے اللہ تعالیٰ نے اس پر علم فقہ کی وحی نازل فرمائی ہے اور اس کی اطاعت ہم پر فرض کر دی ہے۔ ہم تو اگر کسی امام کا اتباع کرتے ہیں تو یہ جان کر کرتے ہیں کہ وہ کتاب و سنت کا عالم اور روح شریعت کا مزاج شناس ہے اس لئے اس کا قول یا تو آیات و احادیث کے صریح دلائل پر مبنی۔ یا ان سے ماخوذ اور مستنبط ہے۔ یا پھر قرآن سے اس نے یہ بات تحقیق کر لی ہے کہ یہ حکم فلاں علت کی بنا پر ہے اور جب اسے اپنی فہم کی صحت پر پورا اطمینان ہو گیا ہے تب ہی اس نے غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کر کے فتویٰ دیا ہے گویا وہ دراصل زبان حال سے اس حقیقت کا اعلان کر رہا ہے کہ میرے خیال میں شارع علیہ السلام نے ایسا فرمایا ہے کہ جہاں کہیں یہ علت پائی جائے گی وہاں یہی حکم جاری ہوگا اور ایسے تمام قیاسی احکام اس عموم میں داخل ہوں گے یا بالفاظ دیگر یہ اقوال بھی شارع علیہ السلام کی طرف منسوب شمار کئے جائیں گے اگرچہ یہ قطعیت یقینی اور شکوک سے بالکل پاک نہیں کہی جا سکتی۔

اگر یہ بات نہ ہوتی تو کوئی مسلم کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا۔ پس اگر رسولؐ معصوم ——— کہ صرف آپؐ ہی کی اطاعت اللہ نے ہم پر فرض کی ہے۔ ——— سے ہمیں کوئی ایسی صحیح روایت مل جائے جو قول امام کی مخالفت کرتی ہو اور پھر بھی ہم اس کو درخور اعتنا نہ سمجھتے ہوئے نص قطعی کو چھوڑ کر ظن انسانی کی تقلید پر جمے رہیں تو ہم سے بڑھ کر شقی اور نامراد کون ہوگا اور کل خدائے قہار کے سامنے ہم کیا جواب دیں گے۔

جائز تقلید کی صحیح تصویر یہی ہے کہ جو ان چند لفظوں میں کھینچی گئی ہے۔ اگر امت مسلمہ غلو سے اپنے قوائے فکریہ کو آزاد کر لے اور اپنی آنکھوں پر سے تعصب کے پردے ہٹا کر اصلی تصویر دیکھنے لگے تو بہت سی لفظی نزاعیں ختم ہو جائیں اور مذہبی اختلافات کی شور انگیز فضا کسی قدر امن و سکون کی خوشگواریوں سے بدل جائے۔

مسئلہ تقلید کے بعد دوسرا اہم مسئلہ استخراج مسائل کا ہے۔ جس کے دو اصول ہیں:

ایک تو یہ کہ الفاظ حدیث کا تتبع کیا جائے۔ دوسرا یہ کہ فقہا کے اصول کو سامنے رکھ کر مسائل کا استنباط کیا جائے شرعاً ان دونوں اصولوں کی اہمیت مسلم ہے۔ ہر دور کے فقہائے محققین کا طریقہ یہی رہا ہے کہ وہ ان دونوں اصلوں کا لحاظ رکھتے

تھے۔ کوئی ایک کی رعایت زیادہ کرتا کوئی دوسرے کی لیکن ایسا کبھی نہ کرتے کہ کسی اصول کو بالکلیہ ترک کردیں۔ پس کسی جویائے حق کے لئے سزاوار نہیں ہے کہ وہ بالکل ایک ہی طرف جھک جائے جیسا کہ آج دونوں فریق کا عام شیوہ ہے۔ اور یقین کرو کہ ان کا یہی شیوہ ان کی ساری ضلالتوں کا ذمہ دار ہے۔ ان دونوں اصلوں کو الگ الگ کرکے ہدایت کی سیدھی راہ پانا بہت مشکل ہے۔ حق کا راستہ یہ ہے کہ ان میں تفریق کرنے کے بجائے دونوں میں مطابقت پیدا کی جائے اور ایک سے دوسرے کی عمارت ڈھانے کے بجائے اس کے کمزور مقامات کی اصلاح اور تشئید کا کام لیا جائے۔ اس طرح احکام دین کا جو قصر تعمیر ہوگا نہایت مستحکم اور حق کی ٹھوس بنیادوں پر قائم ہوگا اور اس میں باطل کے راہ پانے کی کوشش قریب قریب بیکار ثابت ہوگی۔ اس محتاط اور حکیمانہ نکتہ کی طرف امام حسن بصریؒ ہماری رہنمائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

سنتکم واللہ الذی لا الہ الا ھو بینھما بین الغالی والجافی

اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ تمہارا راستہ حد سے بڑھنے والے اور حد تک (بوجہ سہل انگاری کے) نہ پہنچنے والے دونوں کے بیچ میں ہے۔

یعنی حق کا مرکز افراط و تفریط کے بیچ میں ہے۔ جو اہل حدیث ہیں انہیں چاہیئے کہ اپنے اختیار کردہ مسلک کو مجتہدین سلف کی رایوں پر پیش کر لیا کریں، اسی طرح جو اہل تخریج ہیں اور مجتہدین کے اصول پر مسائل کا استنباط کیا کرتے ہیں انہیں بھی چاہیئے کہ حتی الوسع صحیح اور صریح نصوص کو اپنے اصول اور رائے پر قربان نہ کریں اور نہ ایسا طریقہ اختیار کریں کہ فرمودہ نبوی کی صریح مخالفت کا انہیں بار اٹھانا پڑے۔

کسی محدث کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ ان اصول حدیث کے اتباع میں بے جا تعمق اور توغل سے کام لے جنہیں پرانے محدثین نے وضع کیا ہے کیونکہ بہرحال وہ بھی انسان ہی تھے، فکر و نظر کی لغزشوں سے ان کے بنائے ہوئے قواعد محفوظ نہیں کیے جا سکتے اور نہ شارع کی طرف سے ان کی صحت اور قطعیت پر کوئی سند پیش کی جا سکتی ہے۔ اس اصول پرستی کے تشدد آمیز رویہ سے بسا اوقات حدیث اور قیاس صحیح دونوں کو رد کر دینا پڑتا ہے۔ مثلاً انقطاع یا ارسال کے ایک ذرا سے شک کی بنا پر کتنی ہی حدیثیں متروک اور ناقابل استناد ٹھہرا دی جاتی ہیں حالانکہ فی نفسہٖ وہ قول رسول ہوا کرتی ہیں۔ چنانچہ ابن حزم نے اس طریقہ کی پیروی کرتے ہوئے تحریم معازف (باجوں کو حرام قرار دینے) والی حدیث کو ناقابل حجت قرار دے دیا۔ صرف اس وجہ سے کہ امام بخاریؒ کی روایت میں انقطاع کا شبہ پایا جاتا ہے۔ حالانکہ حدیث فی نفسہٖ صحیح اور اس کا سلسلہ اسناد متصل ہے ہاں اگر کسی قوی نص سے تعارض ہو تو البتہ انقطاع کے شبہ کی بنا پر اسے مرجوح قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن حدیث کو سرے سے متروک ٹھہرا دینا یقیناً زیادتی ہے۔

اس طرح ارباب حدیث کا ایک اصول یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی محدث کی روایتوں کو عموماً زیادہ صحت کے ساتھ محفوظ رکھتا ہے اور دوسرا ظاہری صحت کی حفاظت سے اتنا اعتناء نہیں کرتا تو کلیتہً پہلے شخص کی ہر روایت (جو اس محدث سے کی گئی ہو) دوسرے راوی کی روایت پر مقدم اور مرجح مانی جائے گی خواہ اس دوسرے راوی کے اندر ترجیح اور برتری کے کتنے ہی واضح دواعی کیوں نہ موجود ہوں۔ لوگوں کی یہ ظاہر پرستی سخت تنقید کے قابل ہے۔ کون نہیں جانتا کہ عام رواۃ حدیثوں کو بامعنی بیان کیا کرتے

تھے، الفاظ و حروف کے محفوظ رکھنے کا چنداں رواج نہ تھا۔ پس ادبی تصانیف میں جس طرح اہل ادب و بلاغت ایک ایک حرف کے تقدم و تاخر اور اس کی وضع و ترتیب سے نکتہ آفرینیاں کیا کرتے ہیں ویسا ہی تعمق متن حدیث میں برتنا حتیٰ کہ ایک کلمہ کی تقدیم یا تاخیر، الفاظ کی نشست اور فاء اور واو جیسے حروف کے دقیق معنوی خصائص سے استدلال کا رخ متعین کرنا جب کہ عام روایتیں بالمعنی بیان کی گئی ہیں ایک طرح کی لغویت اور الفاظ کی ناروا غلامی ہے۔ ورنہ تم دیکھتے ہو کہ ایک ہی روایت میں ایک راوی ایک لفظ استعمال کرتا ہے اور بعینہ اس روایت میں اس سند کے ساتھ دوسرا راوی ایک دوسرے ہی لفظ کے ذریعہ حدیث کا مفہوم ادا کرتا ہے۔

متن احادیث کے بارے میں صحیح مسلک یہی ہونا چاہئے کہ راوی جو کچھ بھی اپنی زبان سے کہے اسے کلام نبوی کی حیثیت سے مان لیا جائے۔ ہاں اگر کوئی اور قوی حدیث یا شرعی دلیل اس کے خلاف مل جائے تو مقدم الذکر کو ترک کر کے اسے اختیار کرنا ضروری ہے۔

ایسی ہی ذمہ داری اور احتیاط ان فقہا پر بھی عاید ہوتی ہے۔ جو ائمہ مجتہدین کے اصول اور فتاویٰ کو سامنے رکھ کر مسائل کا استخراج کرتے ہیں۔ ان کے لئے بھی یہ جائز نہیں کہ وہ دنیا جہاں کے سارے مسائل کا حل انہیں اصولوں میں تلاش کیا کریں اور ان میں سے کرید کرید کر ایسے اقوال نکالیں جن سے نہ تو خود ان کے ائمہ کے اصول اور ان کی تصریحات سے کوئی دور کا تعلق ہو۔ نہ علماء لغت ان سے یہ معانی سمجھ سکیں اور نہ عرف عام میں ایسا طریقہ سخن فہمی رائج ہو بلکہ محض اپنے ذہن سے ایک علت متعین کر لی جائے یا ایک ادنیٰ مشابہت تلاش کر لی جائے اور اسے قول مجتہد مان کر صدہا مسائل میں اس خود آفریدہ علت یا مشابہت کو معیار حکم ٹھہرا لیا جائے ستم پر ستم یہ ہے کہ ان تمام تدقیقات کو نہایت دیدہ دلیری کے ساتھ امام کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ اگر وہ امام جس کے قول سے یہ تصریحات کی گئی ہیں آج زندہ ہو کر آجائے اور یہ مسائل براہ راست اس سے پوچھے جائیں تو باوجود اپنی تمام فہم و بصیرت اور مجتہدانہ ژرف نگاہی کے ان بلند دقائق تک اس کا تخیل پرواز نہ کر سکے گا جنہیں اس کے پیچھے چلنے والوں نے اس کے اقوال سے مستنبط کر رکھا ہے۔

تخریج کا یہ طریقہ نہایت غیر ذمہ دارانہ ہے۔ تخریج تو محض اس وجہ سے جائز ہے کہ وہ درحقیقت مجتہد کی تقلید اور پیروی ہے نہ کہ اس کی غلط ترجمانی اور اس کے اشارات پر جابجا حاشیہ آرائی۔ اور وہیں تک اس کا تحقق ہو سکتا ہے کہ جہاں تک امام کے اقوال عام اصول فہم و تدبیر کے مطابق اجازت دے سکیں ورنہ اگر قائل کے کلام کا رخ کسی طرف ہو اور اس کا ترجمان و مفسر کوئی اور رخ متعین کرے تو یہ تفسیر اور ترجمانی یا مقلدانہ تخریج نہ ہو گی بلکہ کوئی اور ہی چیز ہو گی۔

اس کے علاوہ ایسے فقہا کو اس بات کا خیال رکھنا بھی بہت ضروری ہے کہ وہ اپنے اصول کی پیروی کے جوش میں ایسی مستند احادیث یا آثار کو نہ رد کر دیا کریں جنہیں عام امت میں مقبولیت حاصل ہو چکی ہو مثال کے طور پر حدیث مصراۃ کو لو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:-

"جو شخص ایسی بکری خریدتا ہے جس کا دودھ تھن میں پہلے سے روک لیا گیا تھا (تاکہ خریدار دھوکہ میں آکر زیادہ دام لگائے) تو اسے تین روز تک اختیار رہتا ہے خواہ بکری رکھ لے یا ایک صاع گندم کے ساتھ واپس

کر دے"۔

یہ حدیث متعدد طرق سے ثابت ہے اور ثقات نے اس کی روایت کی ہے لیکن احناف نے چونکہ یہ اصول وضع کر رکھا ہے کہ اگر راوی غیر فقیہ ہو اور اس کی روایت عام اصول کے مخالف ہو اور کوئی عام قاعدہ نہ بنا سکتی ہو تو سرے سے وہ حدیث متروک العمل ہو گی۔ اس لئے باوجود صحیح اور مستند ہونے کے یہ حدیث ان کے نزدیک متروک العمل ہے کیونکہ وہ کوئی عام قانون نہیں بن سکتی اور راوی غیر فقیہ ہے۔

یہ طریقہ ارباب حق کا طریقہ نہ ہونا چاہئے اس میں شریعت پر ایک طرح کی جسارت پائی جاتی ہے فرمان رسالت کا احترام بہر حال انسانوں کے بنائے ہوئے اصول و قواعد کی رعایت سے بالاتر ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس غلط روی سے بچانے کے لئے فرمایا ہے:

"جب میں کسی مسئلہ میں کوئی رائے دوں یا کوئی اصول مقرر کروں پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فرمان اس کے خلاف مل جائے تو میری رائے کالعدم سمجھو۔ رسول اللہ کا فرمانا ہی اصل اصول ہے بقیہ سب ہیچ"۔

اب ہم موجودہ مسائل میں سے تیسرے مسئلہ پر جو قرآن و سنت کے تتبع سے متعلق ہے بحث کرنی چاہتے ہیں۔

احکام شرعیہ کی معرفت حاصل کرنے کے لئے کتاب و سنت کا جو تتبع کیا جاتا ہے اس کے مختلف مدارج ہیں۔ سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ انسان کو بالفعل احکام شرعیہ کی معرفت پر اتنا عبور ہو جائے کہ وہ مستفتیوں کے اکثر سوالوں کا جواب بآسانی دے سکے اور انسانی زندگی میں پیش آنے والے واقعات کا شرعی حل معلوم کرتے ہیں اسے توقف اور خاموشی سے بہت کم کام لینا پڑے۔ یہی مقام اجتہاد ہے۔ اس استعداد اور قابلیت کے حصول کے چند طریقے ہیں:

(۱) کبھی یہ استعداد احادیث میں غائر تفکر اور شاذ و غریب روایتوں کے تتبع سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ امام احمد بن حنبلؒ کا خیال ہے۔ لیکن یہ نہ سمجھ لینا کہ اس ملکہ کے حاصل کرنے کے لئے بس یہی تفکر اور تتبع کافی ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انسان کے لئے ضروری ہے کہ ایک ماہر لغت، وادب کی طرح مواقع کلام اور اسالیب بیان سے پوری واقفیت رکھتا ہو اور ایک وسیع النظر عالم کی طرح یہ بھی جانتا ہو کہ ائمہ سلف متعارض نصوص میں جمع و تطبیق کی صورت کس طرح پیدا کرتے تھے اور ان کے استدلال کا طریقہ کیا ہوا کرتا تھا۔

(۲) کبھی یہ قابلیت اصول تخریج کو پوری طرح ضبط کرنے سے حاصل ہوتی ہے لیکن اس کے لئے صرف یہی کافی نہیں ہے کہ انسان کسی امام کے اصول کو سامنے رکھ کر استنباط مسائل کا طریقہ جان جائے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ احادیث اور آثار کے ایک معتد بہ حصہ پر اس کی نظر ہو تا کہ اسے معلوم ہو سکے کہ کہیں اس کا قول اجماع سے ٹکرا تو نہیں رہا ہے۔ یہ طریقہ اہل تخریج کا ہے۔

(۳) تیسرا راستہ جو مذکورہ بالا دونوں راستوں کی بہ نسبت اعتدال کا راستہ کہا جاتا ہے یہ ہے کہ ایک طرف آدمی قرآن و سنت سے اتنی آگاہی رکھتا ہو کہ فقہ کے اصول اور اجمالی مسائل اور ان کے تفصیلی دلائل کا علم اسے بآسانی حاصل ہو سکے دوسری طرف بعض اجتہادی مسائل پر کامل دسترس رکھتا ہو اور ان کے تمام گوشوں پر اس کی نگاہ ہو۔ ایک قول کو

دوسرے قول پر ترجیح دے سکتا ہو، لوگوں کے طریقہ تخریج پر نقد اور کھرے کھوٹے کی تمیز کر سکتا ہو خواہ اس کے اندر وسعت نظر اور تبحر کے وہ شرائط اور لوازم نہ پائے جائیں جو ایک مجتہد مطلق کے لئے ضروری ہوا کرتے ہیں۔ اس مقام پر پہنچ کر اس کے لئے جائز ہے کہ مختلف رایوں کو تنقیدی نگاہ سے دیکھے اور دو مختلف مذہبوں کے دلائل سے واقف ہو کر کچھ باتیں ایک مذہب کی اور کچھ دوسرے مذہب کی لے لے (یعنی تلفیق کرے) اور بعض ایسی تخریجات کو ترک کر دے جو اگرچہ متقدمین کے نزدیک قابل قبول رہی ہوں لیکن وہ اپنی تنقید اور تحقیق کی روشنی میں انہیں غلط پائے۔ اس وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ جن علما کو مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ نہ تھا وہ اپنی فقہی تصانیف میں خود مسائل کی تخریج کرتے ہیں اور اکابر سلف کی آرا میں موازنہ کر کے ایک رائے کو دوسری پر ترجیح دیتے ہیں۔ جب اجتہاد اور تخریج دونوں قابل تجزیہ و تقسیم ہیں اور کسی جزئی مسئلہ میں اجتہاد کرنے کے لئے آدمی کا مجتہد مطلق ہونا شرط لازم نہیں ہے تو پھر مسائل کی تحقیق میں اس طریقہ کا اختیار کرنا لوگوں کی نگاہ میں کیوں مستبعد اور ناقابل قبول دکھائی دیتا ہے۔ تحقیق کا مقصود تو محض ظن غالب کے حصول تک ہے اور اس پر تکلیف کا دارومدار ہے۔

رہ گئے وہ لوگ جو اتنی گہری نظر نہیں رکھتے اور جنہیں اللہ نے اتنی فہم و بصیرت عطا نہیں کی ہے کہ قرآن و سنت پر غور کر کے بطور خود مسائل کی چھان بین کر سکیں۔ انہیں چاہیئے کہ اپنی زندگی کے عام معاملات میں مذاہب مروجہ کے ان طریقوں اور فیصلوں کو اپنا مذہب سمجھیں جنہیں انہوں نے اپنے آبا و اجداد کے سلسلے سے اخذ کیا ہے لیکن جو واقعات معمولی نہ ہوں بلکہ اہم اور نادر الوجود ہوں ان میں اپنے کسی قریب کے مفتی کا اتباع کریں اور قضایا میں قاضی کے حکم کی تعمیل کریں۔ بس یہی ان کے لئے سب سے مصئون راہ ہے۔

اس خیال پر ہم نے ہر مذہب کے قدیم اور جدید علما محققین کو پایا ہے اور تمام آئمہ مذاہب نے اپنے پیرووں کو اس کی وصیت بھی کی ہے۔ الیواقیت و الجواہر میں ہے:

"ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص میری دلیل سے واقف نہ ہو اسے میرے قول پر فتویٰ دینے کا کوئی حق نہیں خود امام موصوف جب کوئی فتویٰ دیا کرتے تو کہتے یہ نعمان ابن ثابت کی (یعنی میری) رائے ہے جسے ہم نے اپنے علم و فہم میں بہتر سمجھ کر اختیار کیا ہے۔ اگر کوئی اس سے بہتر اور احسن رائے پیش کرے تو پھر ہماری رائے کے مقابلہ میں اس کی رائے صائب اور حق سے زیادہ قریب ہو گی۔"

"امام مالک رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے کہ ہر شخص کے اقوال دو قسم کے ہوتے ہیں کچھ لے لینے کے قابل اور کچھ رد کر دینے کے قابل۔ صرف ایک ذات اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے اور وہ رسول اللہ کی ذات معصوم ہے۔"

حاکم اور بیہقی نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے جب کوئی حدیث پایۂ صحت کو پہنچ جائے تو اس کو میرا مذہب سمجھو۔ ایک دوسری روایت میں امام صاحب کا یہ قول منقول ہے جب تم یہ دیکھو کہ میرا قول حدیث نبوی کی مخالفت کر رہا ہے تو احادیث پر عمل کرو اور میرا قول دیوار پر دے مارو۔ ایک روز امام

مزنی سے آپ نے فرمایا کہ ابراہیم میری ہربات کی کورانہ تقلید نہ کرو بلکہ بذات خود اس میں غور کرلیا کرو کیونکہ یہ دین کا معاملہ ہے"۔

"امام احمد ابن حنبل کا قول ہے کہ اللہ اور رسول کے مقابلہ میں کسی کی رائے کو کوئی وقعت حاصل نہیں۔ تم نہ میری تقلید کرو اور نہ کسی امام کی جس طرح انہوں نے کتاب و سنت سے احکام دین کی معرفت حاصل کی تم بھی حاصل کرو۔ کسی شخص کو فتویٰ دینے کا استحقاق نہیں تاوقتیکہ وہ تمام ائمہ کے مذاہب اور اقوال سے پوری طرح واقف نہ ہو۔ اگر اس سے کوئی ایسا مسئلہ پوچھا گیا جس کے متعلق اسے معلوم ہے کہ ان میں وہ تمام ائمہ جن کی عموماً پیروی کی جاتی ہے متفق ہیں تو وہ یوں کہہ سکتا ہے کہ یہ جائز ہے اور وہ ناجائز ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کا اپنا قول اور فتویٰ نہ ہوگا بلکہ ائمہ مجتہدین کے قول کی ترجمانی ہوگی۔ لیکن اگر مسئلہ ایسا ہے جس میں علماء کی رائیں مختلف ہیں تو وہ اس کے جواب میں یہ تو کہہ سکتا ہے کہ فلاں امام کے نزدیک یہ جائز ہے اور فلاں کے نزدیک ناجائز مگر اسے یہ حق نہیں ہے کہ بقیہ اقوال کو چھوڑ کر کسی ایک رائے کو اختیار کرکے فتویٰ دے دے الا آنکہ اس رائے اور مذہب کے دلائل سے بخوبی باخبر ہو"۔

"امام ابو یوسف، اور زفر وغیرہ علماء سے منقول ہے کہ جب تک کوئی شخص یہ معلوم نہ کرلے کہ ہم نے یہ رائے کہاں سے اخذ کی ہے اس وقت تک وہ ہمارے اقوال پر فتویٰ دینے کا مجاز نہیں"۔

"عصام ابن یوسف سے جب کہا گیا کہ آپ امام ابوحنیفہؒ کی رایوں سے اکثر اختلاف کرتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ اس کی وجہ کھلی ہوئی ہے انہیں جو فہم اور دقت نظر حاصل تھی ہمیں حاصل نہیں وہ ڈوب کر جن گہرائیوں سے حقائق نکال لاتے ہیں وہاں تک ہماری کمزور نگاہوں کی رسائی نہیں ہوسکتی اور ہمارے لئے جائز نہیں کہ بغیر سمجھے بوجھے ان کے اقوال پر فتویٰ دیں"۔

"ابوبکر الاسکاف البلخی سے پوچھا گیا کہ کیا ایسے شخص کے لئے جو اپنے شہر کا سب سے بڑا عالم ہو جائز ہے کہ فتویٰ دینے سے رکا رہے انہوں نے جواب دیا کہ اگر وہ عالم درجہ اجتہاد رکھتا ہو تو جائز نہیں۔ لوگوں نے کہا کہ درجہ اجتہاد کب حاصل ہوتا ہے جواب دیا کہ جب ایک شخص مسائل کے تمام پہلوؤں پر نگاہ رکھتا ہو، اور معترضین کو معقول اور تسلی بخش دلیلوں سے خاموش کرسکے تو وہ مجتہد ہے"۔

ابن الصلاح کا قول ہے کہ اگر کوئی شافعی ایسی حدیث پائے جو اس کے مذہب کے خلاف ہو تو اسے اپنے علم اور تفقہ کا جائزہ لینا چاہئے اگر وہ اپنے اندر اجتہاد مطلق کی یا خاص اسی ایک مسئلہ میں اجتہاد کرنے کی پوری استعداد پائے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ غور کرنے کے بعد اس حدیث پر عمل کرے اور تقلید کا خیال ترک کردے لیکن اگر وہ اپنے کو اس مقام سے فروتر محسوس کررہا ہے اور اجتہاد کی طاقت سے بے بہرہ ہے مگر غور و فکر کرنے کے بعد کوئی معقول دلیل نہ پانے کی وجہ سے حدیث کی مخالفت بھی اس پر شاق گزر رہی ہے تو بھی حدیث ہی کا اتباع کرنا چاہئے بشرطیکہ امام شافعی کے بجائے کسی اور امام نے اس پر عمل کیا ہو کیونکہ اس صورت میں دوسرے امام کا اتباع امام شافعیؒ کے اتباع کا قائم مقام ہوجائے گا۔ یہ ابن الصلاح کی رائے

ہے اور امام نووی نے بھی اسی کو مستحسن اور مختار قرار دیا ہے ۔

جو تھا مسئلہ جسے ہماری جاہلانہ اور متعصبانہ ذہنیتوں نے اختلاف اور شقاق کی رزمگاہ بنالیا ہے ۔ وہ فقہا کا باہمی اختلاف ہے حالانکہ ان اختلافات میں سے اکثر (خصوصاً جن میں صحابہ بھی مختلف تھے اور دونوں طرح کی رائیں ان سے منقول ہیں مثلاً تشریق اور عیدین کی تکبیروں کا اختلاف، نکاح محرم (حج کے لئے احرام باندھ لینے والے کے جواز کا اختلاف، ابن عباس کے تشہد اور ابن مسعود کے تشہد کا اختلاف، بسم اللہ اور آمین کو آہستہ یا بلند آواز سے کہنے کا اختلاف وغیرہ) فی نفسہٖ آپس میں نہ کوئی اساس تباین رکھتے ہیں اور نہ ان کی اصل مشروعیت میں ائمہ سلف کا کوئی اختلاف ہے بلکہ اختلاف جو کچھ ہے وہ محض ایک دوسرے پر ترجیح دینے میں ہے یہ سبھی مانتے ہیں کہ یہ تمام مذاہب کتاب وسنت سے مستنبط ہیں لیکن چونکہ ہر شخص کی نظر تحقیق اور قوت اجتہاد جداگانہ ہوا کرتی ہے ۔ اس وجہ سے جو مذہب دوسرے کے نزدیک، مرجوح تھا اس کے نزدیک راجح اور اولیٰ ثابت ہوا اور اس نے اسے اختیار کر لیا ۔ مثال کے طور پر قرآن کو لو اور دیکھو کہ قراء ایک ہی لفظ اور آیت کی قرأت میں کس قدر مختلف ہیں ۔ یہی حال علما فقہ کے اختلاف کا ہے ۔ چنانچہ اکثر اپنے اختلاف کی تعلیل بھی یہی کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی یہ رائے بھی تھی اور وہ بھی یعنی وہ بھی آپس میں اختلاف رائے رکھتے تھے ۔ حالانکہ وہ سب کے سب ہدایت کی روشن شاہراہ پر تھے ۔ کون ہے جو ان کے کسی فرد پر کجروی اور سنت نبوی کی مخالفت کا الزام عاید کر سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ علماء حق مسائل اجتہاد پر تمام ارباب افتاء کے فتون کو جائز سمجھتے اور قضاۃ کے فیصلوں کو تسلیم کرتے آئے ہیں اور بسا اوقات اپنے مذہب کے خلاف بھی عمل کرتے رہے ہیں ۔ چنانچہ تم اس وقت کے اختلافی مسائل کے بارہ میں تمام ائمہ مذاہب کو دیکھو گے کہ وہ مسئلہ کو پھیلا کر بیان کرنے اور تمام اختلافی پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کے بعد یہ بھی فرما دیتے ہیں کہ "یہ میرے خیال میں احوط طریقہ ہے" "یہ رائے مختار ہے" "یہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے" اور کبھی یوں کہتے ہیں کہ "ہم تک صرف یہی حکم پہنچا ہے" اس کے شواہد المبسوط، آثار محمدؒ اور اقوال شافعیؒ میں بے شمار موجود ہیں یہ وہ مبارک دور تھا جب دین کا چشمہ صاف شفاف و نزاع کے مہلک جراثیم سے قریب قریب پاک تھا اور اجتہادی اختلافات عامہ ملت کے لئے متعارض کا کام نہیں دے رہے تھے لیکن اس کے بعد تعصب کا طوفانی سیلاب آیا نگاہوں کی وسعت کم ہونے لگی لوگوں نے بقیہ اختلافی پہلوؤں سے صرف نظر کر کے ایک پہلو کو لے لیا ۔ اب اختلافات کی نوعیت پہلی سی نہ رہی انہیں بے مذہبیت دے دی گئی، ان کی آڑ میں فرقہ پرستی وجود میں آگئی ۔ لوگوں کا ذوق تحقیق جمود سے بدل گیا اور وہ اپنے ائمہ کے اختیار کردہ مسلک پر سختی سے جم گئے ۔

اور یہ جو بعض علماء سلف سے اپنے ائمہ کے مذاہب پر ہمیشہ قائم رہنے کی تاکید منقول ہے سو یہ یا تو ایک رجحان فطری کی بنا پر ہے کیونکہ ہر انسان اپنے پیشواؤں اور بزرگوں کی مختار اور پسندیدہ چیزوں کو بڑی قدر اور محبت کی نگاہ سے دیکھتا ہے یہاں تک کہ ہم عام رسوم ورواج کے اندر بھی اس رجحان فطری کا مشاہدہ کر سکتے ہیں ۔ یا پھر اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے مذاہب کے دلائل کی عظمت اور قوت سے مرعوب تھے اور ان کے خیال میں یہ دلائل بہت ہی مضبوط اور ناقابل تردید تھے، یہ اور اس قسم کی اور وجہیں ہو سکتی ہیں ۔ لیکن بعض لوگوں کا یہ خیال کہ تعصب کی سرشاری میں انہوں نے یہ کلمات کہے محض وہم بلکہ سراسر بہتان ہے ۔

اب ذرا ان اختلافات کی اصلیت پر غور کرو جن پر فرقہ بندیوں کا محاذ جنگ قائم ہو رہا ہے اور دیکھو کہ صحابہؓ، تابعین اور ان کے بعد کے ائمہ سلف نے ہمارے لئے کونسا اسوہ چھوڑا ہے؟ ان تمام کا حال یہ تھا کہ ان میں سے بعض لوگ بسم اللہ پڑھتے تھے۔ اگر ان میں ایک جماعت ایسی تھی جو قے کرنے اور پچھنے لگوانے کے بعد تجدید وضو کو ضروری خیال کرتی تھی تو ایک جماعت ایسی بھی تھی جو اس کی مطلقاً ضرورت نہ سمجھتی یہ اور اس قسم کے سینکڑوں اختلافات موجود تھے لیکن اس کے باوجود سب ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ کسی نے کسی کی اقتداء سے کبھی انکار نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ اور امام شافعیؒ وغیرہ مدینہ والوں کے پیچھے نمازیں پڑھا کرتے تھے حالانکہ اہل مدینہ سرے سے بسم اللہ پڑھتے ہی نہ تھے۔ نہ آہستہ اور نہ زور سے امام یوسف نے ہارون الرشید کے پیچھے نماز پڑھی حالانکہ اس نے حجامت (پچھنے لگوانے) کے بعد وضو کی تجدید نہیں کی تھی۔ امام ابو یوسف کے مذہب میں پچھنوں کے بعد تجدید وضو لازم آتا ہے۔ مگر امام مالک کے مذہب میں لازم نہیں ہے۔ اس طرح امام احمد بن حنبلؒ حجامت اور نکسیر کو ناقص وضو مانتے ہیں لیکن جب ان سے پوچھا گیا کہ کیا آپ ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھیں گے جس نے بدن سے خون نکلنے کے بعد وضو نہ کیا ہو تو آپ نے جواب دیا یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ امام مالکؒ اور سعید بن المسیب کے پیچھے میں نماز نہ پڑھوں؟ (جن کے نزدیک یہ چیزیں نواقض وضو میں سے نہیں ہیں)

روایت میں ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ عیدین میں خلیفہ ہارون الرشید کی رعایت سے حضرت ابن عباس کے مذہب کے مطابق تکبیریں کہا کرتے تھے حالانکہ ان دونوں اماموں کا مذہب اس کے خلاف تھا۔

امام شافعیؒ نے مقبرہ امام ابوحنیفہؒ کے قریب فجر کی نماز پڑھی تو محض ان کے لحاظ اور ادب سے دعائے قنوت کو ترک کر دیا۔ اور فرمایا کہ بسا اوقات ہم اہل عراق کے مسلک پر بھی عمل کر لیتے ہیں۔

امام ثانی (امام ابو یوسف) کے متعلق البزازیہ میں ہے کہ آپ نے جمعہ کے روز حمام میں غسل کیا اور لوگوں کو نماز پڑھائی۔ نماز پڑھ کر جب لوگ ادھر ادھر منتشر ہو گئے تو آپ کو اطلاع دی گئی کہ حمام کے کنوئیں میں ایک مرا ہوا چوہا موجود ہے۔ امام موصوف نے یہ سن کر فرمایا کہ "تو پھر اس وقت ہم اپنے مدنی بھائیوں کے مسلک پر عمل کرتے ہیں جب پانی دو قلہ کی مقدار میں ہو تو وہ نجس نہیں ہوتا اس کا حکم ماء کثیر کا ہو جاتا ہے"۔

امام خجندیؒ سے پوچھا گیا کہ اگر ایک شافعی المذہب آدمی نے دو ایک برس کی نماز چھوڑ دی ہو اور اس کے بعد وہ حنفی مذہب اختیار کر لے تو پھر وہ کس طرح نماز کی قضا کرے آیا امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق یا حنفی مذہب کے مطابق جواب دیا کہ جس مذہب کے مطابق اس نے قضا کر لیا جائز ہے بشرطیکہ اس کے جواز کا اعتقاد رکھتا ہو۔

جامع الفتاویٰ میں ہے کہ اگر کسی حنفی نے یہ کہا ہے کہ "اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اس پر طلاق اس پر طلاق اس پر طلاق (یعنی تین طلاقیں دیں)" پھر اس نے کسی شافعی المذہب فقیہ سے فتویٰ پوچھا اور اس نے جواب دیا کہ اس پر طلاق نہ پڑے گی اور تمہاری یہ قسم لغو مانی جائے گی۔ تو اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کی اقتداء کرنے میں اس کے لئے کوئی مضائقہ نہیں"۔ کیونکہ اکثر صحابہؓ کرام کی تائید اسی مسلک کو حاصل ہے۔

امام محمدؒ نے اپنی امالی میں فرمایا ہے کہ "اگر کوئی فقیہ اپنی بیوی کو ان لفظوں میں طلاق دے کہ انت طالق البتۃ اور

وہ اپنے مذہب کے مطابق ایسی طلاق کو تین طلاق یعنی طلاق بائن سمجھتا ہو لیکن قاضی وقت فیصلہ کر دے کہ یہ طلاق رجعی ہے تو اس کے لئے رجعت کرنے کی گنجائش ہے۔"

اس طرح تحریم و تحلیل اور معاشرہ اور لین دین کے ان تمام معاملات میں جن کے اندر فقہا اور ائمہ کی رائیں مختلف ہیں ہر فقیہ پر لازم ہے کہ اگر دار القضا سے اس کے مذہب فقہی کے خلاف فیصلہ ہو تو اپنی رائے اور اپنے مسلک کو چھوڑ کر قاضی کے فیصلہ پر عمل کرے۔

چند مسائل اور ہیں جن کی اصلیت کے بارے میں ایک عام اور عجیب غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے اور درحقیقت یہی غلط فہمی موجود اختلاف کا سرچشمہ ہے ہم انہیں یہاں مجملاً بیان کرنا چاہتے ہیں:

۱۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ فقہ کی وہ تمام تفریعات جو ان لمبی لمبی شرحوں اور فتاویٰ کی موٹی موٹی کتابوں میں ہیں سب کی سب امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین رحمہم اللہ کے اقوال ہیں۔ وہ ان اقوال میں یہ تمیز نہیں کرتے کہ فلاں قول ان ائمہ کا واقعی قول ہے اور فلاں قول ان کی رایوں اور فتووں کو سامنے رکھ کر بعد میں مستنبط کیا گیا ہے اور یہ جو ان کتابوں میں علی تخریج الکرخی کذا اور علی تخریج الطحاوی کذا" کے الفاظ آیا کرتے ہیں ان کو وہ گویا بے معنی سمجھتے ہیں۔ اسی طرح قال ابو حنیفہ کذا (امام ابوحنیفہؒ نے یوں فرمایا ہے) اور جواب المسئلۃ علی مذھب ابن حنیفۃ کذا (امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق مسئلہ کا جواب یوں ہے) کے درمیان وہ کوئی فرق و امتیاز نہیں کرتے اور ابن الہمام ابن النجیم وغیرہ محققین حنفیہ کا مسئلہ وہ در دہ اور مسئلہ شرط تیمم اور ایسے دوسرے مسائل کے بارے میں یہ فرمانا کہ "دراصل یہ امام ابوحنیفہ کا قول نہیں ہے بلکہ بعد والوں کی تخریجات ہیں"۔ ان کے نزدیک بالکل ناقابل اعتنا ہے۔

اسی طرح بعض ارباب علم و شخصیت اس وہم میں مبتلا ہیں کہ مذہب حنفی کی بنا انہی جدلی بحثوں پر قائم ہے جو المبسوط، الہدایہ اور التبیین کے صفحات میں پھیلی ہوئی ہیں وہ نہیں جانتے کہ ان کے مذہب کی بنا ان بحثوں پر نہیں ہے بلکہ اس طریق بحث و جدل کے بانی دراصل معتزلہ ہیں جسے متاخرین نے اس خیال سے اختیار کر لیا تھا کہ اس سے طلبہ کے ذہن میں تیزی اور وسعت پیدا ہو گی اگرچہ ان کی تمنا بار آور نہ ہوئی اور ان کے اس طرز عمل نے دماغوں کو جلا اور وسعت دینے کے بجائے انہیں بے بصیرتی اور تعصب کی تنگنائیوں میں گھیر کر ناکارہ بنا دیا۔

ہم اس جگہ ان اوہام اور شکوک کی تردید میں لمبی گفتگو نہیں کرنی چاہتے کیونکہ اس باب کی تمہید میں جو کچھ ہم بیان کر چکے ہیں اس کی روشنی میں ان میں سے اکثر کا خود بخود ازالہ ہو جاتا ہے۔

۲۔ بہت سے لوگ اس غلط فہمی میں پڑے ہوئے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے اختلافات کی اساس وہ اصول ہیں جو اصول بزدوی وغیرہ کتابوں میں درج ہیں۔ حالانکہ ان میں سے اکثر اصول ایسے ہیں جن کا ذکر ان بزرگوں نے کبھی نہیں کیا بلکہ وہ ان کے اقوال و فتاویٰ کو سامنے رکھ کر بعد میں وضع کئے گئے ہیں۔ مثلاً میرے نزدیک فقہ کے حسب ذیل اصول ائمہ کے کلام سے بعد والوں نے نکالے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ یا صاحبین سے کوئی صحیح روایت ایسی منقول نہیں جس میں یہ اصول مذکور ہوں:۔

"خاص اپنے حکم میں خود واضح اور مبین ہے اس کے ساتھ کوئی تشریحی بیان ملحق نہ کیا جائے گا۔"

"کسی حکم پر اضافہ اس حکم کا نسخ ہے۔"

"خاص کی طرح عام بھی قطعی ہے۔"

"کثرت رواۃ لازمہ ترجیح نہیں۔"

"غیر فقیہ راوی کی روایت اگر اصول و قیاس کے خلاف ہو تو واجب العمل نہیں۔"

"مفہوم شرط اور مفہوم وصف کا کوئی اعتبار نہیں۔"

اس قسم کے بہت سے اصول فقہ میں ایسے ہیں جن کی تعیین و تفریع سے ائمہ کو کوئی تعلق نہیں۔ اور ایسے اصولوں کی محافظت کرنا اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کو بڑے تکلفات کے ساتھ رفع کرنا، متقدمین کا طریقہ نہ تھا۔ ان کی محافظت و مدافعت ہماری توجہ کی صرف اس قدر مستحق ہے جس قدر ان کے خلاف اصول قواعد و فقہ کی۔ اگر ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے میں تکلف سے کام لیا جائے جیسا کہ عام لوگوں کا شیوہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ دوسرے اصول کو اس جوشِ حمایت سے محروم رکھا جائے۔

اب ہم چند مثالیں دے کر اس حقیقت کو واضح کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) ان حضرات نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ "لفظ خاص اپنے حکم میں خود واضح ہے کسی تشریحی بیان کو اس کے ساتھ ملحق نہ کیا جائے گا۔" یہ قاعدہ دراصل متقدمین کے اس فعل سے نکالا گیا ہے کہ انہوں نے آیت "واسجدوا وارکعوا" کی بنا پر نماز میں صرف رکوع و سجود کو فرض قرار دیا اور اطمینان کو فرض نہیں ٹھہرایا درآنحالیکہ حدیث میں یہ ارشاد موجود تھا کہ "آدمی کی نماز نہیں ہوتی جب تک وہ رکوع و سجود میں اپنی پیٹھ کو پوری طرح ٹھہرائے نہیں۔" اس ایک معاملہ میں متقدمین نے جو مسلک اختیار کیا، متاخرین نے اس سے ایک قاعدہ کلیہ وضع کر لیا۔ مگر دیکھو کہ متعدد معاملات میں وہ خود اپنے مقرر کئے ہوئے اس قاعدہ کو کس طرح توڑتے ہیں۔

آیت "وامسحوا برؤسکم" میں محض سر پر مسح کرنے کا حکم ہے۔ اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے "وامسحوا" کا لفظ خاص ہے قاعدہ مذکور کی رُو سے چاہئے تھا کہ سر کے مسح کی مطلق فرضیت کا فتویٰ دیا جاتا لیکن حنفیہ یہاں اپنے اس قاعدہ کی پابندی نہیں کرتے اور اس حدیث کی بنا پر جس میں مذکور ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناصیہ کا مسح فرمایا مسح کے لئے سر کے چوتھائی حصہ کی حد مقرر کر دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہاں حکم خاص کے ساتھ اس کی تشریح کو کیوں ملحق کیا گیا؟

قرآن کا حکم ہے اور لفظ خاص کے ساتھ ہے کہ زانی اور زانیہ کو کوڑے مارو "مذکورہ بالا قاعدہ کا اقتضا تھا کہ شادی شدہ اور غیر شادی سب کو کوڑے ہی مارنے کی سزا دی جاتی۔ مگر یہی احناف حدیثوں کو اس آیت کا بیان مانتے ہوئے فرماتے ہیں کہ غیر شادی شدہ کو تو کوڑے مارے جائیں لیکن شادی شدہ مجرم کو سنگسار کیا جائے۔ کیا یہ لفظ خاص کے ساتھ تشریح کا الحاق نہیں؟

آیت "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما" میں مطلقاً چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ قاعدہ مذکور کے مطابق چاہئے تھا کہ ایک پیسہ کی چوری پر بھی ہاتھ کاٹ ڈالا جاتا۔ لیکن اپنے مقرر کئے ہوئے اصول کو بالائے طاق رکھ کر انہی حضرات نے دس درہم کی شرط لگائی اور حدیث کو آیت کا بیان قرار دیا۔

طلاق مغلظ دینے کے بعد شوہر اگر ازسرِنو مطلقہ کو اپنے نکاح میں لانا چاہے تو قرآن "حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ" کے الفاظ کے ساتھ حکم دیتا ہے کہ یہ صرف اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس کے طلاق دینے کے بعد کوئی دوسرا شخص اس عورت سے نکاح کر چکا ہو اس حکم کا لفظ یعنی "تنکح" خاص ہے جو اپنے متعارف مفہوم میں ایجاب و قبول تک محدود ہے۔ پس آیت سے صرف اتنی شرط نکلتی ہے کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح یعنی ایجاب و قبول کر لے لیکن فقہا احناف نے حدیث "حتی تذوق عسیلته ویذوق عسیلتک" کو اس حکم کا بیان تسلیم کر کے نکاح کے ساتھ یہ شرط بھی لگادی کہ وہ دوسرا شوہر اس عورت سے جماع بھی کرے۔

بتاؤ ان مثالوں میں اصول الخاص مبین لا یلحقہ البیان کا کتنا لحاظ کیا گیا ہے؟

(ب) قرأت نماز کے متعلق نص قرآنی "فاقرؤوا ما تیسر من القرآن" میں "ما تیسر" کا عموم چاہتا ہے کہ جتنا بھی اور جہاں بھی قرآن پڑھ لیا گیا نماز ہو جائے گی اور حدیث "لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" کا ظاہری مفہوم چاہتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت ہر رکعت میں فرض ہے۔ لیکن قدمائے آیت کے عموم کو اپنی جگہ رکھا اور حدیث کو اس کا مخصص نہ مانتے ہوئے فتویٰ دیا کہ قرأت فاتحہ فرض نہیں ہے۔ اس طرح کے بعض اور اقوال سے متاخرین نے ایک کلی اصول یہ مستنبط کر لیا کہ "العام قطعی کالخاص" یعنی لفظ عام بھی اپنے حکم اور مفہوم میں خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے۔ اس کا عموم تخصیص کا متحمل نہیں بلکہ وہ ایک مستقل حکم بھی ہوتا ہے۔

اس اصول کا تقاضا تھا کہ آیت "فما استیسر من الھدی" کے عموم کو بھی قطعی مان کر کہا جاتا کہ ہر چھوٹی بڑی ہدی جو بھی بآسانی میسر آسکے، قربانی کے کام آسکتی ہے کیونکہ فما استیسر کا لفظ عام ہے اس لئے اس کے مدلول اور مقصود میں بھی عموم اور وسعت کو باقی رکھنا چاہئے۔ لیکن احناف حدیث سے خود ہی تخصیص فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ھدی کے لئے بکرا یا بکری سے بڑا کوئی جانور ہونا چاہئے کیا یہاں لفظ عام کی قطعیت خاص کی طرح قائم رہی؟

(ج) اصول فقہ کی ایک محکم دفعہ یہ بھی ہے کہ "لا عبرۃ بمفھوم الشرط والوصف" یعنی اگر کوئی حکم کسی خاص موقع پر دیا گیا ہو تو اس حکم کے اطلاق میں اس خاص موقع کی خصوصیات اور شرائط کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ یہ قاعدہ دراصل سلف کے اس مسلک سے نکالا گیا ہے جو انہوں نے آیت "فمن لم یستطع منکم طولاً" کے بارے میں اختیار کیا ہے۔ اس آیت کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ جو لوگ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے اور بوجہ ناداری اس کے اخراجات کے متکفل نہیں ہو سکتے وہ لونڈی سے نکاح کر سکتے ہیں لیکن متقدمین نے اس شرط عدم استطاعت کو قید جواز نہ مانتے ہوئے ذی استطاعت اور صاحب مقدرت انسان کو بھی لونڈی سے نکاح کی اجازت دے دی۔ ان کے اس فتویٰ سے مندرجہ بالا اصول منضبط کر لیا گیا۔

لیکن اونٹ کی زکوٰۃ کے بارے میں یہ لوگ خود اس اصول کو توڑ دیتے ہیں۔ نص کے الفاظ (فی الابل السائمة زکوٰۃ) ہیں جن میں یہی قید شرط مذکور ہے۔ اصول مذکورہ کے لحاظ سے چاہئے تھا کہ سائمہ اور غیر سائمہ ہر نوع کے اونٹوں میں زکوٰۃ فرض قرار دی جاتی اور اس لفظ "السائمة" کے مفہوم سے حکم کو قید نہ کیا جاتا مگر ایسا نہیں کیا گیا اور صرف چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ کی فرضیت کا فتویٰ

دیا گیا۔

(۷) حدیث مصرّاۃ (جس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے) میں ائمہ سلف نے جو مسلک اختیار کیا تھا اس کے پیش نظر متاخرین نے یہ کلی اصول بنالیا کہ جب کوئی غیر فقیہ راوی کسی ایسی حدیث کی روایت کرے جو قیاس سے متصادم ہوتی ہو تو وہ واجب العمل نہ ہوگی۔ مگر انہیں واضعین اصول نے حدیث قہقہہ کو جو قیاس بھی ہے اور غیر فقیہ راوی کی روایت بھی واجب العمل مانا اور فتویٰ دیا کہ نماز میں بآواز بلند ہنسنے سے نماز ٹوٹنے کے ساتھ ساتھ وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ وضو قہقہہ کا کوئی تعلق معنوی اب تک دائرہ قیاس میں نہیں آسکا۔ اس طرح افطار صوم کے بارے میں بھی یہ اصول پس پشت ڈال دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ جب کھانا پینا روزہ کو توڑ دیتے ہیں تو چاہے بھول کر کھایا جائے یا عمداً بہرحال روزہ ٹوٹ جانا چاہئے لیکن اس کھلے ہوئے قیاس کو انہوں نے ایک ایسی حدیث کی وجہ سے ترک کردیا جو خلاف قیاس بھی ہے اور غیر فقیہ راوی کی روایت بھی۔

صاحب نظر کے لئے یہ چند اشارات کافی ہیں ورنہ اس کے شواہد بے شمار ہیں جو بتاتے ہیں کہ ان اصولوں کی حقیقت کیا ہے اور خود ان کے واضعین نے کس طرح ان کی خلاف ورزی کی ہے۔ پھر جب اس خلاف ورزی پر اعتراض کیا گیا تو اس کا جواب انہوں نے جن تکلفات اور سخن پروریوں کے ساتھ دیا ہے ان کی داستان بھی ہر ناظر ان کی کتابوں میں دیکھ سکتا ہے۔

مسئلہ کی اصل حقیقت بالکل بے نقاب ہوسکتی ہے اگر تم صرف ایک ہی قاعدہ کے متعلق علماء محققین کی تصریحات دیکھ لو وہ فرماتے ہیں کہ شرط فقاہت والے اصول میں دو مذہب ہیں۔ ایک تو عیسیٰ ابن ابان کا ہے جن کے نزدیک غیر فقیہ راوی کی روایت ضابطہ اور عادل ہونے کے باوجود خلاف قیاس ہونے کی صورت میں ناواجب العمل ہے اور اکثر متاخرین نے اس رائے کو اختیار کرلیا ہے۔ دوسرا مذہب امام کرخی کا ہے جن کے نزدیک خبر واحد کے قیاس پر مقدم ہونے کے لئے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں۔ حدیث بہرحال قیاس کے مقابلہ میں واجب الاتباع ہے۔ بہت سے علماء نے اس دوسری رائے کو مانا ہے۔ چنانچہ وہ صاف لفظوں میں فرماتے ہیں کہ:

> "یہ قول (یعنی قول اول) ہمارے ائمہ سے منقول نہیں ہے۔ ان سے تو یہ منقول ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ انہوں نے بھول کر کھانے سے روزہ نہ ٹوٹنے کے متعلق حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو واجب العمل تسلیم کیا ہے۔ حالانکہ روایت قیاس کے خلاف تھی یہاں تک کہ امام ابوحنیفہؒ نے صریحاً فرمایا کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس کو اختیار کرتا۔"

خود ان متاخرین کا اکثر تخریجات میں مختلف ہونا اور ایک دوسرے پر اعتراض کرنا ہمارے خیال کی ایک ناقابل تردید شہادت ہے۔

(۳) ایک غلط فہمی اور ہے جس کا ازالہ ضروری ہے۔ کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ فقاہت کے لحاظ سے محض دو گروہ ہیں۔ ایک اہل الظاہر۔ دوسرے اہل الرائے۔ اور جو شخص بھی قیاس اور استنباط سے کام لے وہ اہل الرائے میں سے ہے۔ حاشا کہ حقیقت سے یہ انتہائی بے خبری ہے۔ لفظ "رائے" کا مفہوم نہ تو نفس عقل و فہم ہے کیونکہ کوئی عالم اس صفت سے عاری نہیں۔ نہ رائے کا مطلب وہ رائے محض ہے جس کا رشتہ سنت سے منقطع ہو کیونکہ ایسی رائے کوئی متبع اسلام اختیار نہیں کرسکتا۔ اور نہ رائے سے مقصود قیاس و استنباط کی قدرت ہے۔ کیونکہ امام احمدؒ اور اسحاقؒ بلکہ امام شافعیؒ کا بھی بالاتفاق اہل الرائے میں شمار نہیں

حالانکہ وہ قیاس سے بھی کام لیتے ہیں اور مسائل کا استنباط بھی کرتے ہیں۔ رائے اور اہل الرائے کا مفہوم ان تمام سے جداگانہ ہے۔ اہل الرائے کہتے ہیں کہ ان لوگوں کو جنہوں نے جمہور مسلمین کے متفق علیہ مسائل کے بعد فروعی اور اختلافی مسائل میں کسی امام کے اقوال اصول کو سامنے رکھ کر تخریج واستنباط پر اکتفا کر لیا اور روایات و آثار کے تتبع سے تقریباً بے نیاز ہو کر اصول اور قیاس کی مدد سے جزئیات نکالنے لگے۔ وہ حل مسائل کے وقت نصوص و آثار و سنن کی طرف مراجعت کرنے کے بجائے زیادہ تر یہ دیکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ فقہاء کے ٹھہرائے ہوئے اصول میں سے کسی اصل کے تحت آتا ہے اس کے اشباہ ونظائر کیا ہیں کس مسئلہ کی علت اس میں پائی جاتی ہے ان کے مقابلہ میں ظاہریہ وہ لوگ ہیں جو نہ قیاس سے کام لیتے ہیں اور نہ آثار صحابہؓ اور اقوال تابعین سے جیسے امام داؤد اور ابن حزم۔ ان دونوں گروہوں کے درمیان محققین اہل سنت کا گروہ ہے جیسے امام احمد و امام اسحاق۔

یہ بحث اگرچہ اس تفصیل واطناب کے ساتھ عنوان کتاب سے خارج تھی لیکن اس کے باوجود مذہبی فرقہ آرائیوں کی موجودہ غلغشار اور حقیقت حال سے عام بے خبری کو دیکھ کر میں نے ضروری سمجھا کہ عدل و توسط کا نقطہ جو ان ہنگاموں میں گم ہو گیا ہے۔ اس کو افراط و تفریط اور تعصب کی الجھنوں سے نکال کر ارباب نظر کے سامنے پیش کر دوں۔ عدل پسند اور حق طلب کے لئے یہی کافی ہے متعصب کے لئے کچھ بھی کافی نہیں۔

وربنا الرحمٰن المستعان علیٰ ما تصفون

○

حضرت حسنؓ سے روایت ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مدعی مع ایک ملزم کے حاضر ہوا، اور فریاد کی کہ ملزم نے اس کے ایک عزیز کو قتل کر دیا ہے، جرم کے ثابت ہو جانے کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے پوچھا، کہ کیا تم خون بہا لے کر راضی ہو جاؤ گے، اس نے عرض کیا کہ نہیں، آپ نے فرمایا، تو کیا معاف کرنا چاہتے ہو؟ اس نے کہا، کہ نہیں، تب آپ نے فرمایا، کہ اچھا مجرم کو لے جاؤ، اور اسے قتل کر دو، مدعی اسے لے کر چل دیا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جانے کے بعد حاضرین سے فرمایا، کہ اگر اس شخص نے مجرم کو قتل کر دیا، تو وہ خود بھی ایک لحاظ سے اسی قاتل کی مثل ہو جائے گا، یہ سن کر حاضرین میں سے ایک شخص نے فوراً جا کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مدعی کے گوش گذار کر دیا، رحمۃ للعالمین کا یہ ارشاد سنتے ہی مدعی نے قاتل کے ہاتھوں سے بندھی ہوئی رسی کھول دی۔ اور اسے فی سبیل اللہ آزاد کر دیا۔

مولانا امین احسن اصلاحی

اسلامی ریاست میں

فقہی اختلافات کا حل

اگرچہ ہمارے ملک کے مختلف فقہی مذاہب کے پیرو اسلامی نظام کے مطالبہ پر متفق ہیں، ان میں سے کسی نے بھی، خواہ وہ اس ملک کے اندر کتنی ہی اقلیت میں کیوں نہ ہو، فرضی اندیشوں کی بنا پر اس کی مخالفت نہیں کی ہے۔ بلکہ فقہی گروہوں کے سوا بعض عقائدی اختلاف رکھنے والوں فرقوں نے بھی اس مطالبہ میں سوادِ اعظم کا ساتھ دیا ہے، تاہم اس بات کا اندیشہ موجود ہے کہ اسلامی نظام کے مخالفین اپنی ریشہ دوانیوں سے ان میں سے بعض کو بدگمان کرنے کی کوشش کریں۔ اس وجہ سے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فقہی معاملات میں ایک صحیح اسلامی حکومت کا جو مزاج ہوتا ہے اس کو واضح کر دیا جائے تاکہ ناواقفیت کسی کے لئے بدگمانی کا سبب نہ بن سکے۔ نیز اگر کوئی گروہ کسی غلط توقع کی بنا پر اس کی تائید کر رہا ہو تو وہ اپنی اس غلط فہمی کو وقت سے پہلے رفع کر سکے۔

فقہی معاملات سے متعلق ایک صحیح اسلامی حکومت کا رویہ معین کرنے کے لئے دو بنیادی باتوں کا سامنے رکھنا ضروری ہے:

۱:- ایک یہ کہ ایک اسلامی ریاست ایمان کی تمام جزئیات اور عقائد و اعمال کی تمام تفصیلات سے تعرض نہیں کیا کرتی ہے۔ اس کا تعلق صرف اسلام یعنی ان ظاہری اعمال و عقائد تک محدود ہوتا ہے جو اجتماعی و معاشرتی اور سیاسی زندگی سے لگاؤ رکھنے والے ہوتے ہیں۔ اسلام کے بنیادی عقیدہ یعنی توحید و رسالت کا اقرار کرنا، مسلمانوں کے طریقہ پر نماز ادا کرنا، اسلامی بیت المال کو زکوٰۃ دیتے رہنا، نکاح و طلاق اور کھانے پینے میں اسلام کے ٹھہرائے ہوئے ضابطہ حلال و حرام کی پابندی کرنا، معاشرت و معیشت میں اپنے رویہ کو اسلامی حدود کے اندر رکھنا، بس ریاست کا براہِ راست تعلق اسی طرح کے امور سے ہے۔ اگر ایک شخص ان چیزوں میں اسلامی طریقوں کا پابند ہے تو ایک اسلامی حکومت اس سے اس امر پر کوئی باز پرس نہیں کرے گی کہ وہ فقہی مسائل میں امام مالکؒ یا امام احمدؒ کا پیرو کیوں ہے، امام ابوحنیفہؒ یا امام شافعیؒ کا پیرو کیوں نہیں ہے؟ یا عقائد میں معتزلہ کا ہمنوا کیوں ہے، اشعری یا ماتریدی کیوں نہیں ہے؟ یا خانقاہی رجحانات کیوں رکھتا ہے، نہایت کٹر قسم کا ظاہری اور اہل حدیث کیوں نہیں ہے؟ اس طرح کے امور سے نہ براہ راست ریاست کا تعلق ہوتا ہے نہ ان امور سے اسلام نے ریاست کو تعرض کرنے کی اجازت دی ہے۔ یہ باتیں افراد کے اپنے فیصلہ کرنے کی ہیں۔ اس سلسلہ میں ریاست کا فرض صرف اس قدر ہے کہ افراد کی آزادی رائے اور آزادیٔ انتخاب کی حفاظت کرے، کسی کو اس آزادی پر دست درازی کرنے کا کوئی موقع نہ دے۔ اگر حکومت کسی غلط رجحان کی اصلاح کی ضرورت محسوس کرتی ہے تو اس کے لئے تعلیمی و تبلیغی ذرائع استعمال کر سکتی ہے۔ قانون کی طاقت نہیں استعمال کر سکتی۔ تاکہ لوگ جو تبدیلی قبول کریں وہ اپنی آزادی رائے کے تحت قبول کریں نہ کہ جبر و زور کی وجہ سے۔ حکومت کو ہرگز یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ان چیزوں کے اندر قانون اور طاقت کے ذریعہ سے کوئی تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اگر وہ ایسا کرے گی تو اپنے جائز حدود سے تجاوز کرنے کی مجرم ہوگی اور افراد کی اس شہری آزادی پر حملہ کرے گی جس کی حفاظت

کے لئے خدا اور رسول کے نام پر اس نے ذمہ لیا ہے۔

اس میں شبہ نہیں ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد مسلمان حکومتوں نے افراد کی اس بنیادی آزادی کو بسا اوقات سلب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے سبب سے بے شمار مسلمانوں کے جان و مال مظالم کا شکار ہوئے ہیں۔ بہت سے ائمہ کرام کو بھی نشانہ ستم بنایا گیا ہے اور حکومتوں کے مرکز اور بادشاہوں کے دربار مختلف گروہوں کی سازشوں کے اڈے بنے رہے ہیں لیکن یہ ساری باتیں اس بات کے سبب سے نہیں تھیں کہ اسلام نے حکومت کو لوگوں کے اعمال و عقائد کی جزئیات میں دخل دینے کا حق دیا ہے۔ بلکہ یہ مستبد حکمرانوں کی اپنی زیادتیاں تھیں۔ کہ انھوں نے فقہ و کلام میں جو مسلک خود اختیار کیا اسی مسلک کو تمام خلق پر بالجبر مسلط کر دینا چاہا۔ ایک صحیح اسلامی حکومت جو خلافت راشدہ کے نمونہ پر قائم ہو اس کے لئے اس امر کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ وہ کلام و فقہ کے مختلف مسلک لوگوں کے ذہنوں پر بالجبر ٹھونسنے کی مجاز نہیں ہے۔

۲:- دوسری اہم حقیقت یہ ہے کہ ایک صحیح اسلامی ریاست کسی متعین امام کی تقلید اور کسی متعین فقہ کی پیروی کے اصول پر قائم نہیں ہو سکتی بلکہ یہ لازم ہے کہ اس کی بنیاد براہِ راست کتاب و سنت اور اجتہاد و شوریٰ پر ہو۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ پوری فقہ اسلامی بلا کسی استثناء و امتیاز کے اس کا سرمایہ ہو اور وہ تمام اجتہادی امور میں، کسی تخصیص و ترجیح کے بغیر، مختلف ائمہ کے اجتہادات پر نگاہ ڈال کر اپنے قانون کے لئے ان اقوال اور رایوں کو انتخاب کرے جو اس کی نظر میں کتاب و سنت اور روح اسلام سے قریب تر نظر آئیں۔ جن امور سے متعلق اس کو پچھلے ائمہ کے اجتہادات میں کوئی بات نہ ملے کتاب و سنت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر وہ خود ان کا حل معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ پچھلے ائمہ کے جو اقوال انتخاب کئے جائیں گے ان میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں بھی ہو سکیں گی۔ یہ عین ممکن ہے کہ آج سابق ائمہ میں سے کسی کے کسی قول کو قانون کی حیثیت دے دی جائے لیکن کل دلائل کی قوت واضح ہونے کے بعد اس کی جگہ کسی اور کے قول کو اختیار کر لیا جائے۔ ہمارے مختلف فقہی گروہوں میں سے ہر گروہ کا مسلک و مذہب حکومت کی نگاہوں میں یکساں عزت و احترام کا مستحق ہوگا اور ہر گروہ کے لوگوں کو اس بات کا پورا پورا موقع حاصل رہے گا کہ وہ اپنے اپنے مسلک و مذہب کے دلائل اور اس کی خوبیاں برابر پیش کرتے رہیں — تاکہ ہمارے ائمہ کے چھوڑے ہوئے ذخیرہ کے اندر جس قدر جواہر موجود ہیں وہ برابر نکھر نکھر کر سامنے آتے رہیں اور قانون کی تدوین کرنے والوں کو ان کے انتخاب میں آسانی ہو۔

اس طریقہ پر حکومت اپنے عمل کے لئے جو قانون بنائے گی ملک کا نظام اسی قانون کے مطابق چلے گا۔ عدالتیں اسی قانون کے مطابق مقدمات کے فیصلے کریں گی اور ہر شہری کو ان فیصلوں کی بے چون و چرا تعمیل کرنی پڑے گی۔ لیکن ایک شخصی رائے کی حیثیت سے ایک شخص کوئی ایسا مسلک اختیار کر سکے گا جو حکومت کے اختیار کردہ مسلک سے الگ ہو، اور وہ اپنے اس مسلک کی حمایت میں زبان اور قلم کی قوت بھی استعمال کر سکے گا۔ وہ حکومت کے احکام و قوانین کی اطاعت کرتے ہوئے اس بات کا حق رکھے گا کہ وہ جس مسلک کو زیادہ قوی اور زیادہ مدلل سمجھتا ہے ایک رائے کی حیثیت سے اس کو پیش کرے۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں ایسے کتنے مسائل پیش آتے تھے جن میں امیر اور شوریٰ کے فیصلوں سے بہت سے لوگوں کو اختلاف ہوتا تھا۔ اگرچہ اختلاف کرنے والے اطاعت بہر صورت امیر کے فیصلوں ہی کی کیا کرتے تھے لیکن وہ رائے کی حد تک بدستور اپنے مسلک پر قائم رہتے اور علانیہ اپنی رائے کی پبلک میں تائید و حمایت کرتے۔ اس کی ایک عمدہ مثال منیٰ میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے نماز قصر نہ کرنے کا واقعہ ہے۔ بہت سے لوگوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس مسلک سے پوری شدت کے ساتھ اختلاف کیا لیکن جب نماز کا وقت آیا تو اختلاف کرنے والوں نے بحیثیت امیر کے نماز حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہی کی اقتدا میں انہی کے مسلک کے مطابق ادا کی۔ اس مسئلہ میں لوگوں کو حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے مسلک سے جو اختلاف تھا وہ ان کے زمانہ میں بھی باقی رہا اور آج

بھی باقی ہے۔

یہ اسی پابندی نظام اور آزادی رائے کی برکت ہے کہ خلافت راشدہ کے دور میں ملک کا نظام پورے استحکام کے ساتھ قائم رہا اور فکر و اجتہاد کے لئے وہ سارا مواد بھی اسی زمانہ میں فراہم ہو گیا جس سے بعد میں اسلامی فقہ کی مختلف عمارتیں تیار ہوئیں۔ ایک صحیح اسلامی حکومت کے مزاج کا اصلی تقاضا یہی ہوتا ہے کہ لوگ تقلید کی بندشوں ہی سے آزاد ہو کر فکر و اجتہاد سے کام لیں۔ لیکن کوئی گروہ اگر اس کی خواہش کے خلاف تقلید کی بندشوں ہی میں جکڑا ہوا رہنا پسند کرتا ہے تو حکومت اس کی اس خواہش میں بھی خلل انداز ہونا پسند نہیں کرتی بشرطیکہ وہ گروہ خود حکومت سے یہ مطالبہ نہ کرے کہ وہ بھی اسی کی طرح فکر و اجتہاد سے استعفیٰ دے کر اپنے پاؤں میں تقلید کی بیڑیاں ڈال لے۔ عامۃ الناس کا کوئی گروہ تقلید کی بندشوں میں بندھا ہوا رہ کر بھی زندگی کے مقررہ دن کسی نہ کسی طرح پورے کر سکتا ہے۔ لیکن ایک حکومت، اور وہ بھی اسلامی حکومت تقلید کی جکڑ بند کے اندر دو دن بھی اپنی ہستی اپنے ارادوں کے مطابق باقی نہیں رکھ سکتی۔

ماضی میں جو حکومتیں کسی متعین فقہ کی تقلید کے اصول پر قائم ہوئیں یا آج جو اس اصول پر قائم ہیں یہ صحیح اسلامی حکومت کا نمونہ نہیں ہیں۔ کسی متعین فقہ کو نہ تو کتاب و سنت کا بدل قرار دیا جا سکتا ہے، اور نہ فقہ کے مختلف ائمہ میں سے کسی امام کو رسول اللہ کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اس طرح کی حکومتوں کو اسلامی حکومت کہنا اسلامی نظریہ سلطنت سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ اسلامی سلطنت کے لئے یہ بنیادی شرط ہے کہ اس کی اساس براہ راست کتاب و سنت اور اجتہاد و شوریٰ پر ہو۔ یہ حکومتیں اس کے بالکل برعکس یا تو اس اصول پر قائم ہوئیں کہ جو فقہی مذہب حکمراں کا ہو اس نے اسی مذہب کو سارے ملک پر لاد دینا چاہا یا ملک کے باشندوں کی اکثریت جس فقہی مذہب کی پابند تھی اسی کو پورے ملک کا مذہب بنا دیا گیا۔ یہ دونوں باتیں اسلامی نظریہ سلطنت کے خلاف ہیں۔ اس مسئلہ پر ہم نے اپنی کتاب 'اسلامی ریاست' میں مفصل بحث کی ہے اس وجہ سے یہاں اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ایک اسلامی حکومت اول تو ان جزوی باتوں سے کوئی تعرض ہی نہیں کرتی جن کا تعلق انفرادی زندگی سے ہوتا ہے۔ وہ اپنا براہ راست تعلق صرف انہی امور سے رکھتی ہے جو اجتماعی اور سیاسی زندگی سے تعلق رکھنے والے ہوتے ہیں۔ ثانیاً وہ ان امور میں بھی معاملات کو کسی خاص زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کے بجائے براہ راست کتاب و سنت کے ان اصولوں سے رہنمائی حاصل کرتی ہے جن پر تمام مسلمانوں کو اتفاق ہے۔ اس طرح ایک اسلامی ریاست کا ہر شہری اس بات میں بالکل آزاد ہوتا ہے کہ وہ اپنی انفرادی زندگی کے دائرہ میں جس فقہی و کلامی مسلک کو ترجیح دیتا ہے اس کو اختیار کرے بشرطیکہ اصل دین کے اندر اس کے لئے گنجائش موجود ہو۔ رہے اجتماعی مسائل تو ان کے بارے میں اظہار رائے کی آزادی ہر شخص کو حاصل رہتی ہے البتہ جب حکومت کسی ایک پہلو کو اختیار کر لیتی ہے تو اطاعت ہر شخص کو اسی کی کرنی پڑتی ہے اور اس طرح آزادی رائے کے باوجود کسی اختلاف یا کسی فتنہ کی گنجائش نہیں رہتی +

مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی

پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کی عملی تدابیر

(پاکستان میں اسلامی قانون کے اجراء کا مسئلہ آج ایک عملی مسئلہ کی حیثیت سے ہمارے سامنے ہے۔ اس وقت اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ ہمارے اہل قلم تفصیل کے ساتھ مسئلہ کا جائزہ لیں اور ملک میں اسلامی قانون کو از سرِ نو جاری کرنے کے لئے جن تدابیر کے اختیار کئے جانے کی ضرورت ہے ان کی نشاندہی کریں۔ مولانا سیدابوالاعلیٰ صاحب مودودی نے لاء کالج لاہور میں اس سوال پر اپنے خیالات کا اظہار فرمایا تھا اور ہم اس تقریر کو مندرجہ ذیل صفحات میں درج کر رہے ہیں ——— ایڈیٹر)

اس سلسلہ میں سب سے پہلے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ اس غلط فہمی کو دُور کردوں جو اسلامی قانون کے اجراء کے متعلق کثرت سے لوگوں کے ذہن میں پائی جاتی ہے۔ لوگ جب سنتے ہیں کہ ہم یہاں اسلامی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں اور اس حکومت میں ملک کا قانون اسلامی قانون ہوگا تو انہیں یہ گمان ہوتا ہے ....

.... کہ شاید نظامِ حکومت کے تغیر کا اعلان ہوتے ہی تمام پچھلے قوانین یک لخت منسوخ ہو جائیں گے اور اسلامی قانون بیک وقت نافذ کر دیا جائے گا۔ یہ غلط فہمی صرف عام لوگوں ہی میں نہیں پائی جاتی بلکہ اچھے خاصے مذہبی طبقے بھی اس میں مبتلا ہیں۔ اُن کے نزدیک ایسا ہونا چاہیئے کہ ادھر اسلامی حکومت قائم ہو اور ادھر فوراً ہی غیر اسلامی قوانین کا نفاذ بند اور اسلامی قانون کا نفاذ شروع ہو جائے۔ درحقیقت یہ لوگ اس بات کو بالکل نہیں سمجھتے کہ ایک ملک کا قانون اس کے اخلاقی، معاشرتی، معاشی اور سیاسی نظام کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے۔ انہیں معلوم نہیں ہے کہ جب تک کسی ملک کا نظامِ زندگی اپنے سارے شعبوں کے ساتھ نہ بدلے اس کے قانونی نظام کا بدل جانا ممکن نہیں ہے۔ انہیں اس کا بھی اندازہ نہیں ہے کہ پچھلے سوڈیڑھ سو برس سے ہم پر جو انگریزی اقتدار مسلط رہا ہے اس نے کس طرح ہماری زندگی کے پورے نظام کو اسلامی اصولوں سے ہٹا کر غیر اسلامی اصولوں پر چلا دیا ہے اور اب اسے پھر بدل کر دوسری بنیادوں پر قائم کرنا کتنی محنت، کتنی کوشش اور کتنا وقت چاہتا ہے۔ یہ لوگ عملی مسائل میں بصیرت نہیں رکھتے، اس لئے اجتماعی نظام کی تبدیلی کو ایک کھیل سمجھتے ہیں اور ہتھیلی پر سرسوں جمانے کا خواب دیکھتے ہیں۔ پھر ان کی یہی باتیں ان لوگوں کو جو اسلامی نظام سے فرار کی راہیں ڈھونڈ رہے ہیں یہ موقع دے دیتی ہیں کہ وہ اس تخیل کا مذاق اڑائیں اور اس کے حامیوں کا استخفاف کریں۔

تدریج کا اصول اگر ہم فی الواقع اپنے اس تخیل کو کامیاب دیکھنا چاہتے ہیں تو ہمیں فطرت کے اس اٹل قاعدے سے غافل نہ ہونا چاہیے کہ اجتماعی زندگی میں جتنے تغیرات بھی ہوتے ہیں، تبدریج ہی ہوا کرتے ہیں انقلاب جتنا اچانک اور جس قدر یک رخا ہوگا اتنا ہی وہ ناپائیدار ہوگا۔ ایک مستحکم اور پائندہ انقلاب کے لئے یہ بالکل ضروری ہے کہ وہ زندگی کی ہر جہت اور ہر پہلو میں پورے توازن کے ساتھ کارفرما ہو تاکہ اس کا ہر گوشہ دوسرے گوشہ کو سہارا دے سکے۔

عہدِ نبویؐ کی مثال اس کی بہترین مثال خود وہ انقلاب ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب میں برپا کیا تھا۔ جو شخص حضور کے کارنامے سے تھوڑی سی واقفیت بھی رکھتا ہے وہ بھی جانتا ہے کہ آپ نے پورا اسلامی قانون اس کے سارے شعبوں کے ساتھ بیک وقت نافذ نہیں کر دیا تھا بلکہ معاشرے کو بتدریج اس کے لئے تیار کیا تھا اور اس تیاری کے ساتھ آہستہ آہستہ سابق جاہلیت کے طریقوں اور قاعدوں کو بدل کر نئے اسلامی طریقے اور قاعدے جاری کئے تھے۔ آپ نے سب سے پہلے اسلام کے بنیادی تصورات اور اخلاقی اصول لوگوں کے سامنے پیش کئے۔ پھر جو لوگ اس دعوت کو قبول کرتے گئے انہیں آپ تربیت دے کر ایک ایسا مصلح گروہ تیار کرتے چلے گئے جس کا ذہن اور زاویۂ نظر اور طرزِ عمل خالص اسلامی تھا۔ جب یہ کام ایک خاص حد تک پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تو آپ نے دوسرا قدم اٹھایا۔ اور وہ یہ تھا کہ مدینے میں ایک ایسی حکومت قائم کر دی جو خالص اسلامی نظریہ پر مبنی تھی اور جس کا مقصد ہی یہ تھا کہ ملک کی زندگی کو اسلام کے نقشے پر ڈھال دے۔ اس طرح سیاسی طاقت اور ملکی ذرائع کو ہاتھ میں لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وسیع پیمانے پر اصلاح و تعمیر کا وہ کام شروع کیا جس کے لئے آپ پہلے صرف دعوت و تبلیغ کے ذریعے سے کوشش فرما رہے تھے۔ آپ نے ایک مرتب اور منظم طریقے سے لوگوں کے اخلاق، معاشرت، تمدن اور معیشت کو بدلنے کی جدوجہد کی تعلیم کا ایک نیا نظام قائم کیا، جو اس زمانے کے حالات کے لحاظ سے زیادہ تر زبانی تلقین کے طریقے پر تھا۔ جاہلیت کے خیالات کی جگہ اسلامی طرزِ فکر کی اشاعت کی۔ پرانی رسموں اور طور طریقوں کی جگہ نئے اصلاح یافتہ رواج اور آداب و اطوار جاری کئے اور اس ہمہ گیر اصلاح کے ذریعہ سے جوں جوں زندگی کے مختلف گوشوں میں انقلاب رونما ہوتا گیا، آپ اسی کے مطابق پورے توازن اور تناسب کے ساتھ اسلامی قانون کے احکام جاری کرتے چلے گئے۔ یہاں تک کہ ۹ سال کے اندر ایک طرف اسلامی زندگی کی تعمیر مکمل ہوئی اور دوسری طرف پورا اسلامی قانون ملک میں نافذ ہو گیا۔

قرآن اور حدیث کے غائر مطالعے سے ہمیں واضح طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ آپ نے یہ کام کس ترتیب و تدریج کے ساتھ کیا تھا۔ وراثت کا قانون ۳ھ ہجری میں جاری کیا گیا۔ نکاح و طلاق کے قوانین رفتہ رفتہ ۷ھ ہجری میں جا کر مکمل ہوئے۔ فوجداری قوانین کئی سال تک ایک ایک دفعہ کر کے نافذ کئے جاتے رہے یہاں تک کہ ۸ھ میں ان کی تکمیل ہوئی۔ شراب کی بندش کے لئے بتدریج فضا تیار کی گئی اور ۸ھ ہجری میں اس کا قطعی انسداد کر دیا گیا۔ سود کی برائی اگرچہ مکہ ہی میں صاف صاف بیان کی جا چکی تھی، مگر اسلامی حکومت قائم ہوتے ہی اسے یک لخت بند نہیں کر دیا گیا۔ بلکہ ملک کے پورے معاشی نظام کو بدل کر جب نئے سانچوں میں ڈھال لیا گیا تب کہیں ۹ھ ہجری میں سود کی قطعی حرمت کا قانون جاری کیا گیا۔ یہ کام بالکل ایک معمار کا سا کام تھا جس نے اپنے پیشِ نظر نقشے کی عمارت بنانے کے لئے کاریگر اور مزدور جمع کیے، ذرائع و وسائل مہیا کئے، زمین ہموار کی، بنیادیں کھودیں، پھر ایک ایک اینٹ رکھ کر ہر جہت سے عمارت کو اٹھاتا ہوا اوپر تک لے گیا اور چند سال کی مسلسل محنت کے

بعد آخرکار وہ عمارت مکمل کر دی جس کا خاکہ اس کے ذہن میں تھا۔

انگریزی دَور کی مثال

قریب کے زمانہ میں خود ہمارے ملک پر جب انگریزوں کی حکومت قائم ہوئی تھی تو کیا انہوں نے یک لخت یہاں کا سارا نظام بدل ڈالا تھا؟ نہیں۔ ان کی حکومت سے پہلے چھ سات سو برس سے یہاں کا پورا نظامِ زندگی اسلامی فقہ پر چل رہا تھا۔ اس صدیوں کی جمی ہوئی عمارت کو ڈھا دینا اور مغربی اصول و نظریات کے مطابق ایک دوسرے نظام کی عمارت کھڑی کر دینا ایک دن کا کام نہ تھا۔ تاریخ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ انگریزی اقتدار قائم ہونے کے بعد بھی ایک مدت تک ہندوستان میں اسلامی فقہ ہی رائج رہی۔ عدالتوں میں قاضی ہی انصاف کے لئے بیٹھتے تھے اور اسلام کا قانون صرف پرسنل لاء کی حد تک محدود نہ تھا بلکہ وہی ملکی قانون (Law of the Land) بھی تھا۔ انگریزوں کو یہاں کا قانونی نظام بدلتے بدلتے ایک صدی لگ گئی۔ انہوں نے بتدریج یہاں کا نظام بدل کر اپنے مطلب کے آدمی ڈھالے، اپنے خیالات کی اشاعت سے ذہنیتیں بدلیں، اپنے اقتدار کے اثر سے لوگوں کے اخلاق بدلے، اپنی بالادستی کے زور سے معاشی نظام بدلا۔ اور پھر جیسے جیسے یہ مختلف قسم کے ہمہ گیر اثرات یہاں کی اجتماعی زندگی کو بدلتے گئے اسی کے مطابق پرانے قوانین منسوخ اور نئے قوانین جاری ہوتے چلے گئے۔

تدریج ناگزیر ہے

اب اگر ہم یہاں پھر اسلامی قانون جاری کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے لئے بھی انگریزی حکومت کے صدسالہ نقوش کو کھرچ دینا اور نئے نقوش ثبت کر دینا محض ایک جنبشِ قلم سے ممکن نہیں ہے۔ ہمارا پرانا نظامِ تعلیم زندگی اور اس کے عملی مسائل سے ایک مدت دراز تک بے تعلق رہنے کے باعث اس قدر بے جان ہو چکا ہے کہ اس کے فارغ التحصیل لوگوں میں ایک فی ہزار کے اوسط سے بھی ایسے آدمی نہیں نکل سکتے جو ایک جدید ترقی یافتہ ریاست کے جج اور مجسٹریٹ بنائے جا سکیں۔ دوسری طرف موجودہ نظامِ تعلیم نے جو آدمی تیار کئے ہیں وہ اسلام اور اس کے قوانین سے بالکل بے بہرہ ہیں اور ان میں ایسے بھی خال خال ہی پائے جاتے ہیں جن کی ذہنیت ہی کم از کم اس تعلیم کے زہریلے اثرات سے محفوظ رہ گئی ہو۔ پھر سو ڈیڑھ سو برس تک معطل رہنے کی وجہ سے ہمارا قانونی ذخیرہ بھی زمانے کی رفتار سے اچھا خاصا پیچھے رہ گیا ہے اور اسے موجودہ دَور کی عدالتی ضروریات کے لئے کارآمد بنانا کافی محنت چاہتا ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ایک طویل مدت تک اسلامی اثر سے آزاد اور انگریزی حکومت کے تابع رہتے رہتے ہمارے اخلاق، تمدن، معاشرت، معیشت اور سیاست کا نقشہ اصل اسلامی نقشے سے بہت مختلف ہو چکا ہے۔ اس حالت میں ملک کے قانونی نظام کو یک لخت بدل دینا ـــ اگر ایسا کرنا ممکن بھی ہو ـــ نتیجہ خیز نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس صورت میں زندگی کا نظام اور قانونی نظام دونوں ایک دوسرے سے بیگانہ نہ بلکہ باہم متصادم ہوں گے، اور ایسے قانونی تغیر کا وہی حشر ہو گا جو ایک پودے کو ایسی آب و ہوا اور ایسی زمین میں لگا دینے سے ہوا کرتا ہے جو اس کے مزاج سے کوئی مناسبت نہ رکھتی ہو۔ لہٰذا یہ بالکل ناگزیر ہے کہ جس اصلاح و تغیر کے ہم طالب ہیں وہ تدریج کے ساتھ ہو اور قانونی تبدیلیاں اخلاق، تعلیم، معاشرت، تمدن، معیشت اور سیاست کی تبدیلیوں کے ساتھ متوازن طریقہ سے کی جائیں۔

ایک غلط بہانہ

لیکن تدریج کے اس معقول اور بجائے خود بالکل صحیح اصول کو بہانہ بنا کر جو لوگ اس بات کے حق میں استدلال کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ سرِدست تو یہاں ایک غیر دینی ـــ بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں ایک بے دین ـــ ریاست ہی قائم ہونی چاہیے۔ پھر جب اسلامی ماحول تیار ہو جائے گا تو وہ اسلامی ریاست بھی قائم ہو جائے گی جو اسلامی قانون جاری کر سکے، وہ سراسر ایک نامعقول بات کہتے ہیں۔ میں ان سے پوچھتا ہوں کہ یہ ماحول تیار کون کرے گا؟ کیا ایک بے دین ریاست؟

جس کی باگیں فرنگیت زدہ حکّام اور لیڈروں کے ہاتھ میں ہوں؟ کیا وہ معمار جو صرف شراب خانہ و قمار خانہ ہی کی تعمیر جانتے اور اسی سے دلچسپی بھی رکھتے ہیں ایک مسجد تعمیر کرنے کا سامان کریں گے؟ اگر ان لوگوں کا یہی مطلب ہے تو انسانی تاریخ میں یہ پہلا اور بالکل نرالا تجربہ ہوگا کہ بے دینی خود دین کو پروان چڑھا کر اپنی جگہ لینے کے لئے تیار کرے گی! اور اگر ان کا مطلب کچھ اور ہے تو وہ ذرا اس کی صاف صاف توضیح فرمائیں کہ اسلامی ماحول کی تیاری کا کام کون، کس طاقت اور کن ذرائع سے کرے گا اور اس دوران میں بے دین ریاست اپنے ذرائع اور اقتدار کو کس چیز کی تعمیر و ترقی میں صرف کرتی رہے گی؟

ابھی ابھی "تدریج" کا اصول ثابت کرنے کے لئے جو مثالیں میں نے پیش کی ہیں انہیں اگر آپ ایک مرتبہ پھر اپنے ذہن میں تازہ کر لیں تو آپ یہ بات اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ اسلامی نظامِ زندگی کی تعمیر ہو یا غیر اسلامی نظامِ زندگی کی، اگرچہ وہ ہوتی تو تدریج ہی سے ہے لیکن "تدریجاً" اس کی تعمیر صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ایک معمار طاقت، اپنے سامنے ایک مقصد اور ایک نقشہ رکھ کر مسلسل اس کے لئے کام کرے۔ صدرِ اوّل میں جو اسلامی انقلاب ہُوا تھا اسی طرح ہُوا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے برسوں اس کے لئے موزوں آدمی تیار کئے، تعلیم و تبلیغ کے ذریعہ سے لوگوں کے خیالات بدلے، حکومت کے پورے نظم و نسق کو معاشرے کی اصلاح اور ایک نئے تمدن کی تخلیق کے لئے استعمال کیا اور اس طرح وہ ماحول بنا جس میں اسلامی قانون جاری ہو سکا۔ ماضی قریب میں انگریزوں نے ہندوستان کے نظامِ تمدن میں جو تغیرات کئے وہ بھی تو اسی طرح ہوئے کہ زمامِ کار ایسے لوگوں کے ہاتھ میں تھی جو اس تغیر کے خواہش مند تھے اور اس کے لئے کام کرنا جانتے تھے۔ انہوں نے ایک مقصد اور ایک نقشے کو نگاہ میں رکھ کر پیہم اس تغیر کے لئے کوشش کی اور آخر کار یہاں کے پورے نظامِ زندگی کو اس سانچے میں ڈھال کر ہی چھوڑا جو اُن کے اصول و قوانین سے مناسبت رکھتا تھا۔ پھر کیا اب ہماری پیشِ نظر تعمیر اس معمار طاقت کے بغیر ہو جائے گی، یا ایسے معماروں کے ہاتھوں ہو سکے گی جو اس نقشے پر تعمیر کا کام نہ جانتے ہوں اور نہ جاننا چاہتے ہوں؟

صحیح ترتیبِ کار

میں سمجھتا ہوں اور مجھے امید ہے کہ ہر معقول آدمی اس معاملہ میں مجھ سے اتفاق کرے گا کہ جب پاکستان اسلام کے نام سے اور اسلام کے لئے مانگا گیا ہے اور اسی بنا پر ہماری یہ مستقل ریاست قائم ہوئی ہے تو ہماری اس ریاست ہی کو وہ معمار طاقت بننا چاہیے جو اسلامی زندگی کی تعمیر کرے اور جبکہ یہ ریاست ہماری اپنی ریاست ہے اور ہم اپنے تمام قومی ذرائع و وسائل اس کے سپرد کر رہے ہیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم اسکی تعمیر کے لئے کہیں اور سے معمار فراہم کریں۔

یہ بات اگر صحیح ہے تو پھر اس تعمیر کی راہ میں پہلا قدم یہ ہونا چاہیے کہ ہم اپنی اس ریاست کو، جو ابھی تک انگریز کی چھوڑی ہوئی کافرانہ بنیادوں پر قائم ہے مسلمان بنائیں اور اسے مسلمان بنانے کی آئینی صورت یہ ہے کہ ہماری دستور ساز اسمبلی باقاعدہ اس امر کا اعلان کرے کہ:-

۱- پاکستان میں حاکمیت خدا کی ہے اور ریاست اس کے نائب کی حیثیت سے ملک کا انتظام کرے گی۔

۲- ریاست کا اساسی قانون شریعتِ خداوندی ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ہمیں پہنچی ہے۔

۳- تمام پچھلے قوانین جو شریعت سے متصادم ہوتے ہیں بتدریج بدل دیئے جائیں گے اور آئندہ کوئی ایسا قانون نہ بنایا جا سکے گا جو شریعت سے متصادم ہوتا ہو۔

۴- ریاست اپنے اختیارات کے استعمال میں اسلامی حدود سے تجاوز کرنے کی مجاز نہ ہوگی۔

یہ وہ کلمۂ شہادت ہے جسے اپنی آئینی زبان — یعنی دستور ساز اسمبلی — کے ذریعہ سے ادا کر کے ہماری ریاست "مسلمان" ہو جائے گی۔
اس اعلان کے بعد ہی صحیح طور پر ہمارے رائے دہندوں کو یہ معلوم ہو گا کہ اب انہیں کس مقصد اور کس کام کے لئے اپنے نمائندے منتخب کرنے ہیں۔ عوام میں علم و دانش کی لاکھ کمی سہی، مگر وہ اتنی سمجھ بوجھ ضرور رکھتے ہیں کہ انھیں کس کام کے لئے کس طرف رجوع کرنا چاہیے اور ان کے درمیان کون لوگ کس مطلب کے لیے موزوں ہیں۔ آخر وہ اتنے نادان تو نہیں ہیں کہ علاج کے لئے وکیل اور مقدمہ لڑنے کے لئے ڈاکٹر کو تلاش کریں۔ وہ اس کو بھی کسی نہ کسی حد تک جانتے ہی ہیں کہ ان کی بستیوں میں ایماندار اور خدا ترس کون ہیں، چالاک اور دنیا پرست کون، اور شریر و مفسد کون۔ جیسا مقصد ان کے سامنے ہوتا ہے ویسے ہی آدمی وہ اس کے لئے اپنے اندر سے ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ اب تک ان کے سامنے یہ مقصد آیا ہی نہ تھا کہ انہیں ایک دینی نظام چلانے کے لئے آدمی درکار ہیں۔ پھر وہ اس کے چلانے والے آخر تلاش کرتے کیوں؟ جیسا بے دین اور غیر اخلاقی نظام ملک میں قائم تھا اور اس کا مزاج جس قسم کے آدمی چاہتا تھا۔ اس کے لئے ویسے ہی آدمیوں پر لوگوں کی نگاہ انتخاب پڑی اور انہی کو رائے دہندوں نے چن کر بھیج دیا۔ اب اگر ہم ایک اسلامی ریاست کا دستور بنائیں اور لوگوں کے سامنے سوال یہ آجائے کہ اس نظام کو چلانے کے لئے انہیں موزوں آدمی منتخب کرنے ہیں، تو چاہے ان کا انتخاب کمال درجہ کا معیاری نہ ہو، مگر بہرحال اس کام کے لیے ان کی نگاہیں فساق و فجار اور دین مغربی کے مومنین پر نہیں پڑیں گی۔ وہ اس کے لیے انہی لوگوں کو تلاش کریں گے جو اخلاقی، ذہنی اور علمی حیثیت سے اس کے اہل ہوں گے۔

پس ریاست کو مسلمان بنانے کے بعد تعمیر حیاتِ اسلامی کی راہ میں دوسرا قدم یہ ہے کہ جمہوری انتخاب کے ذریعہ سے اس ریاست کی زمام کار ایسے لوگوں کے ہاتھ میں منتقل ہو جو اسلام کو جانتے بھی ہوں اور اس کے مطابق ملک کے نظام زندگی کو ڈھالنا چاہتے بھی ہوں۔

اس کے بعد تیسرا قدم یہ ہے کہ اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں کی ہمہ گیر اصلاح کا ایک منصوبہ (Plan) بنایا جائے اور اسے عمل میں لانے کے لیے ریاست کے تمام ذرائع و وسائل استعمال کئے جائیں۔ تعلیم کا نظام بدلا جائے۔ ریڈیو، پریس، سینما اور خطابت کی ساری طاقتیں لوگوں کے خیالات کی اصلاح اور ایک نئی اسلامی ذہنیت کی تخلیق میں صرف کی جائیں۔ معاشرت اور تمدن کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کے لیے پیہم اور باقاعدہ کوشش کی جائے۔ سول سروس، پولیس، جیل، عدالت اور فوج سے بتدریج ان عناصر کو خارج کیا جائے جو پرانے فاسقانہ و کافرانہ نظام کی عادات و خصائل میں ڈھل کر سوکھ چکے ہیں، اور ان نئے عناصر کو کام کرنے کا موقع دیا جائے جو اس اصلاح کے کام میں مددگار بن سکتے ہیں۔ معاشی نظام میں بنیادی تبدیلیاں کی جائیں اور اس کا پورا ڈھانچہ، جو پرانی ہندوانہ اور جدید فرنگیانہ بنیادوں پر چل رہا ہے، ادھیڑ ڈالا جائے۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ اگر ایک صالح اور مدبر گروہ اقتدار کے منصب پر فائز ہو اور ملک کے سارے وسائل اور حکومت کے پورے نظم و نسق کی طاقت سے کام لے کر باقاعدگی کے ساتھ اصلاح کے ایک سوچے سمجھے منصوبے پر عمل شروع کر دے تو دس سال کے اندر اس ملک کی اجتماعی زندگی کا نقشہ بالکل بدل ڈالا جا سکتا ہے، اور جیسے جیسے یہ تبدیلی واقع ہوتی جائے ایک صحیح توازن کے ساتھ سابق قوانین کی ترمیم و تنسیخ اور اسلامی قوانین کے نفاذ کا سلسلہ جاری ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر جاہلیت کا کوئی قانون ہمارے ملک میں باقی نہ رہے اور اسلام کا کوئی حکم نافذ ہونے سے نہ رہ جائے۔

اجراءِ قانونِ اسلامی کے لیے تعمیری کام

اب میں خاص طور پر اس تعمیری کام کی کچھ تفصیل آپ سے بیان کروں گا جو ملک کے قانونی نظام کو بدلنے اور اسلام کے قوانین کو جاری کرنے کے

لیے ہمیں کرنا ہوگا جس اصلاحی پروگرام کی طرف ابھی میں اشارہ کر چکا ہوں اس کے سلسلہ میں ہم کو قریب قریب ہر شعبۂ زندگی میں بہت سے تعمیری کام کرنے پڑیں گے، کیونکہ مدتہائے دراز کے تعطل، انحطاط اور غلامی نے ہمارے تمدن کی عمارت کے ہر گوشے کو خراب کر کے چھوڑا ہے۔ لیکن اس وقت میری تقریر ایک خاص موضوع سے تعلق رکھتی ہے اس لیے دوسرے گوشوں کے تعمیری کام سے قطع نظر کر کے یہاں میں صرف اس کام کے متعلق کچھ عرض کروں گا جو ہمیں قانون اور نظمِ عدالت کے سلسلہ میں کرنا ہے۔

ایک قانونی اکیڈیمی کا قیام

اس پہلو میں اولین کام جو ہمیں کرنا چاہیے، یہ ہے کہ ایک قانونی اکیڈیمی قائم کی جائے جو اس پورے کام کا جائزہ لے جو علمِ قانون میں ہمارے اسلاف اس سے پہلے کر چکے ہیں۔ اور ان ضروری کتابوں کو جو فقہ اسلامی کی واقفیت کے لیے ناگزیر ہیں، اردو زبان میں صرف منتقل ہی نہ کرے بلکہ ان کے مواد کو زمانۂ حال کے طرزِ ترتیب کے مطابق مرتب بھی کر دے تاکہ ان سے پورا فائدہ اٹھایا جا سکے۔ جیسا کہ آپ کو معلوم ہے ہمارے فقہ کا اصل ذخیرہ عربی زبان میں ہے اور ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ بالعموم اس زبان سے ناواقف ہے۔ اس ناواقفیت کی وجہ سے اور کچھ سنی سنائی باتوں کی بنا پر ہمارے پڑھے لکھے لوگ عموماً اس فقہی ذخیرے کے متعلق طرح طرح کی بدگمانیاں رکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان میں سے بہت سے لوگ تو یہاں تک کہہ بیٹھتے ہیں کہ دور ازکار لاطائل اختلافی بحثوں کے اس دفترِ بے معنی کو دریابرد کر دیا جائے اور نئے سرے سے اجتہاد کر کے کام چلایا جائے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ اس قسم کے مہمل خیالات ظاہر کرتے ہیں وہ محض اپنے علم ہی کی کمی کا نہیں، فکر و تدبر کے فقدان کا بھی راز فاش کرتے ہیں۔ اگر وہ اپنے بزرگوں کے فقہی کارناموں کا واقعی مطالعہ کریں تو مجھے یقین ہے کہ انھیں اپنی ان باتوں پر خود ہی شرم آنے لگے گی۔ انھیں معلوم ہوگا کہ پچھلی بارہ تیرہ صدیوں میں ہمارے اسلاف محض فضول بحثوں میں وقت ضائع نہیں کرتے رہے ہیں۔ بلکہ انھوں نے اپنے بعد آنے والی نسلوں کے لیے بڑی قیمتی میراث چھوڑی ہے۔ وہ بہت سی ابتدائی منزلیں ہمارے لیے تعمیر کر گئے ہیں اور ہم سے بڑھ کر زیاں کار کوئی نہ ہوگا اگر ہم محض جہالت کی بنا پر اپنی بنی ہوئی عمارت کو خواہ مخواہ ڈھا کر نئے سرے سے ہی تعمیر کی ابتدا کرنے پر اصرار کریں۔ ہمارے لیے عقلمندی یہی ہے کہ جو اگلے بنا گئے ہیں اسے اپنی آج کی ضرورتوں کے لیے کارآمد بنائیں اور آگے جن چیزوں کی ضرورت پیش آئے اس کے لیے مزید تعمیر کرتے رہیں۔ ورنہ ہر نسل اگر یونہی اپنے سے پہلی نسلوں کے کام پر پانی پھیرتی رہے اور نئے سرے سے سب کچھ بنانے کی کوشش کرے تو یقیناً ترقی کی طرف قدم آگے بڑھ ہی نہیں سکتا۔

میں اس سلسلہ کی پہلی تقریر میں عرض کر چکا ہوں کہ پچھلی صدیوں میں دنیا کے ایک بہت بڑے حصے پر مسلمانوں کی جس قدر سلطنتیں قائم ہوئی تھیں ان سب کا قانون فقہ اسلامی ہی تھا۔ اس زمانے میں مسلمان نری گھاس نہیں کھودتے تھے بلکہ ایک اعلیٰ درجہ کا تمدن ان کے اندر موجود تھا۔ ان کے وسیع تمدن کی ساری ہی ضروریات پر ان کے فقہاء نے اسلامی قوانین کو منطبق کیا تھا۔ یہی فقہاء ان حکومتوں کے جج، مجسٹریٹ اور چیف جسٹس ہوتے تھے اور ان کے فیصلوں سے نظائر کا ایک وسیع ذخیرہ فراہم ہو گیا تھا۔ انھوں نے قریب قریب ہر شعبۂ قانون سے بحث کی ہے محض دیوانی و فوجداری قوانین ہی نہیں، دستوری اور بین الاقوامی قوانین کے متعلق بھی ان کے قلم سے ایسی ایسی لطیف بحثیں نکلی ہیں کہ ان کا مطالعہ کر کے ایک قانون دان آدمی ان کی ژرف نگاہی کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ضرورت ہے کہ ہم اہلِ علم کے ایک گروہ کو ان بزرگوں کے چھوڑے ہوئے ذخیرہ کا جائزہ لینے پر مامور کریں، اور وہ موجودہ زمانے کی قانونی کتابوں کے طرز پر اس تمام کارآمد مواد کو مرتب کر ڈالے جو اس ذخیرے میں مل سکتا ہو۔

خصوصیت کے ساتھ چند کتابیں تو ایسی ہیں جن کو اردو زبان میں منتقل کر لینا نہایت ضروری ہے:-

۱- احکام القرآن پر تین کتابیں جصّاص، ابنِ العربی اور قرطبی۔
ان کتابوں کا مطالعہ ہمارے قانونی طلبہ کو قرآن مجید سے احکام مستنبط کرنے کی بہترین تربیت دے گا۔ ان میں قرآن کی تمام احکامی آیات کی تفسیر کی گئی ہے، احادیث اور آثارِ صحابہ میں ان کی جو تشریح ملتی ہے اسے نقل کیا گیا ہے، اور مختلف ائمۂ مجتہدین نے ان سے جو احکام نکالے ہیں انھیں ان کے دلائل سمیت مفصل بیان کر دیا گیا ہے۔

۲- دوسرا قیمتی ذخیرہ کتبِ حدیث کی شرحوں کا ہے جن میں احکام کے علاوہ نظائر اور تشریحی بیان کا بھی بہترین مواد ملتا ہے۔ ان میں خاص طور پر یہ کتابیں اردو میں منتقل ہونی چاہئیں:-

بخاری پر	فتح الباری اور عینی۔
مسلم پر	نووی اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی کی فتح الملہم۔
ابوداؤد پر	عون المعبود اور بذل المجہود۔
موطا پر	شاہ ولی اللہ صاحب کی مسوّی اور مصفّٰی اور موجودہ دور کے ایک ہندوستانی عالم کی اوجز المسالک۔
منتقی الاخبار پر	شوکانی کی نیل الاوطار۔
مشکوٰۃ پر	مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی التعلیق الصبیح۔
علم الآثار میں	امام طحاوی کی شرح معانی الآثار۔

۳- اس کے بعد ہمیں فقہ کی ان بڑی بڑی کتابوں کو لینا چاہیے جو اس علم میں امہاتِ کتب کا درجہ رکھتی ہیں۔ ان میں خصوصیت کے ساتھ یہ کتابیں اردو میں منتقل ہونی چاہئیں:-

فقہ حنفی پر	امام سرخسی کی المبسوط اور شرح السیر الکبیر۔ کاسانی کی بدائع الصنائع۔ ابن ہمام کی فتح القدیر مع ہدایہ۔ اور فتاویٰ عالمگیری۔
فقہ شافعی پر	کتاب الام۔ شرح المہذب۔ مغنی المحتاج
فقہ مالکی پر	المدوّنہ اور کوئی اہم کتاب جس کا اہلِ علم انتخاب کریں۔
فقہ حنبلی پر	ابنِ قدامہ کی المغنی
فقہ ظاہری پر	ابنِ حزم کی المحلّٰی
مذاہب اربعہ پر	ابنِ رشد کی بدایۃ المجتہد۔ اور علماءِ مصر کی مرتب کردہ الفقہ فی المذاہب الاربعہ۔ نیز ابن القیم کی زاد المعاد میں سے وہ حصے جو قانونی مسائل سے متعلق ہیں۔
مخصوص مسائل پر	امام ابویوسف کی کتاب الخراج۔ یحییٰ بن آدم کی الخراج۔ ابوعبید القاسم کی کتاب الاموال۔ ہلال بن یحییٰ کی احکام الوقف۔ دمیاطی کی احکام المواریث۔

۴۔ پھر ہمیں اصولِ قانون اور حکمتِ تشریع کی بھی چند اہم کتابوں کو اردو کا جامہ پہنا لینا چاہیئے تاکہ ان کی مدد سے ہمارے اہلِ قانون میں اسلامی فقہ کا صحیح فہم اور اس کی روح سے گہری واقفیت پیدا ہو۔ میرے خیال میں اس موضوع پر یہ کتابیں قابلِ انتخاب ہیں :۔

ابنِ حزم کی اصول الاحکام ۔ علامہ آمدی کی الاحکام لاصول الاحکام ۔ خضری کی اصول الفقہ ۔ شاطبی کی الموافقات ۔ ابن القیم کی اعلام الموقعین ۔ اور شاہ ولی اللہ صاحب کی حجۃ اللہ البالغہ ۔

ان کتابوں کے متعلق ہمیں صرف اتنا ہی نہیں کرنا ہے کہ محض ان کے ترجمے اردو زبان میں کر ڈالے جائیں، بلکہ ان کے مضامین کو موجودہ زمانہ کی قانونی کتابوں کے طرز پر از سر نو مرتب بھی کرنا ہو گا۔ نئے عنوانات قائم کرنے ہوں گے منتشر مسائل کو ایک ایک عنوان کے تحت جمع کرنا ہو گا، فہرستیں بنانی پڑیں گی اور انڈکس تیار کرنے ہوں گے۔ اس محنت کے بغیر یہ کتابیں آج کل کی ضروریات کے لیے پوری طرح کار آمد نہ ہو سکیں گی۔ قدیم زمانے کا طریق تدوین کچھ اور تھا اور اس زمانے میں قانونی مسائل کے لیے اتنے مختلف عنوانات بھی پیدا نہیں ہوئے تھے جتنے آج پیدا ہو گئے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ لوگ دستوری قانون اور بین الاقوامی قانون کے لیے کوئی الگ نام نہیں رکھتے تھے بلکہ ان کے مسائل کو وہ نکاح، خراج، جہاد اور میراث کے ابواب میں بیان کرتے تھے۔ فوجداری قانون ان کے ہاں کوئی الگ عنوان نہ تھا، بلکہ اس کے مسائل حدود، جنایات اور دیات کے مختلف عنوانوں میں تقسیم کر دیے جاتے تھے۔ دیوانی قانون کو بھی انہوں نے الگ مرتب نہیں کیا تھا بلکہ ایک ہی مجموعۂ قوانین میں بہت سے عنوانات کے تحت اس کو جمع کر دیا تھا۔ مالیات اور معاشیات وغیرہ نام ان کے ہاں نہ تھے۔ اس سلسلہ کے مسائل کو وہ کتاب البیوع، کتاب الصرف، کتاب المضاربہ اور کتاب المزارعہ وغیرہ عنوانات کے تحت بیان کرتے تھے۔ اسی طرح قانونِ شہادت، ضابطۂ دیوانی، ضابطۂ فوجداری، اور ضابطۂ عدالت وغیرہ جدید اصطلاحیں ان کے ہاں نہیں بنی تھیں۔ ان قوانین کے مسائل ان کی کتابوں میں آداب القاضی، کتاب الدعویٰ، کتاب الاکراہ، کتاب الشہادت اور کتاب الاقرار وغیرہ عنوانات کے تحت ملتے ہیں۔ اب اگر یہ کتابیں جوں کی توں اردو میں منتقل کر لی جائیں تو ان سے کما حقہٗ فائدہ اٹھانا مشکل ہے۔ ضرورت ہے کہ کچھ قانونی نظر رکھنے والے اہلِ علم ان پر کام کریں اور ان کی ترتیب بدل کر ان کے مواد کو جدید طرز پر مرتب کر ڈالیں۔ اور بالفرض اگر یہ بہت زیادہ محنت طلب کام نظر آئے تو کم از کم اتنا تو ضرور ہی ہونا چاہیے کہ ان کی فہرستیں پوری باریک بینی کے ساتھ بنائی جائیں، اور مختلف قسم کے انڈکس بنا دیئے جائیں جن کے ذریعہ سے ان میں مسائل کا تلاش کرنا آسان ہو جائے۔

تدوینِ احکام

اس سلسلہ کا دوسرا اہم کام یہ ہے کہ ذمہ دار علماء اور ماہرینِ قانون کی ایک ایسی مجلس مقرر کی جائے جو اسلام کے قانونی احکام کو جدید دور کی کتبِ قانون کے طرز پر دفعہ وار مدون (Codify) کرے۔

میں اپنی پہلی تقریر میں وضاحت کے ساتھ یہ بات آپ سے عرض کر چکا ہوں کہ اسلامی نقطۂ نظر سے قانون کا اطلاق ہر اس قول پر نہیں ہوتا جو کسی فقیہہ یا امام مجتہد کی زبان سے نکلا ہو یا کسی فقہی کتاب میں لکھا ہوا ہو۔ قانون صرف چار چیزوں کا نام ہے:۔

۱۔ کوئی حکم جو قرآن میں اللہ تعالےٰ نے دیا ہو۔

۲۔ کسی قرآنی حکم کی تشریح، تفصیل، یا کوئی مستقل حکم جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو۔

۳۔ کوئی استنباط، قیاس، اجتہاد یا استحسان جس پر امت کا اجماع ہو۔ یا جمہور علماء کا ایسا فتویٰ لے ہو جسے ہمارے ملک کے مسلمانوں

کی عظیم اکثریت تسلیم کرتی رہی ہے۔

۴۔ اسی قبیل کا کوئی ایسا امر جس پر ہمارے ملک کے اہل حل وعقد کا اب اجماعی یا جمہوری فیصلہ ہو جائے۔

میری تجویز یہ ہے کہ پہلی تین قسموں کے احکام کو ماہرین کی ایک جماعت ایک مجلۂ احکام (Code) کی شکل میں مرتب کر دے پھر جو جو قوانین آئندہ اجماعی یا جمہوری فیصلوں سے بنتے جائیں ان کا اضافہ ہماری کتابِ آئین میں کیا جاتا رہے۔ اگر اس قسم کا ایک مجلۂ احکام بن جائے تو اصل قانون کی کتاب وہ ہوگی، اور باقی تمام فقہی کتابیں اس کے لیے شرح (Commentary) کا کام دیں گی۔ نیز اس طرح عدالتوں میں قانونِ اسلامی کی تنفیذ اور لا کالجوں میں اس قانون کی تعلیم بھی آسان ہو جائے گی۔

قانونی تعلیم کی اصلاح تیسرا ضروری کام یہ ہے کہ ہم اپنے ہاں قانون کی تعلیم کا سابق طریقہ بدل دیں اور اپنے لا کالجوں کے نصاب اور طریقِ تربیت میں ایسی اصلاحات کریں جن سے طلبہ اسلامی قانون کی تنفیذ کے لیے علمی اور اخلاقی، دونوں حیثیتوں سے تیار ہو سکیں۔

اس وقت تک جو تعلیم ہماری قانونی درسگاہوں میں دی جا رہی ہے وہ ہمارے نقطۂ نظر سے بالکل ناکارہ ہے۔ اس سے فارغ ہو کر نکلنے والے طالب علم صرف یہی نہیں کہ اسلامی قانون کے علم سے بے بہرہ ہوتے ہیں بلکہ ان کی ذہنیت بھی غیر اسلامی افکار کے سانچے میں ڈھل جاتی ہے اور ان کے اندر اخلاقی صفات بھی ویسی ہی پیدا ہو جاتی ہیں جو مغربی قوانین کے اجراء کے لیے موزوں ترین اگر اسلامی قانون کو نافذ کرنے کے لیے قطعاً غیر موزوں ہیں۔ اس صورتِ حال کو جب تک ہم بدل نہ دیں گے اور ان درسگاہوں میں اپنے معیار کے فقیہہ پیدا کرنے کا انتظام نہ کریں گے، ہمارے ہاں وہ آدمی فراہم ہی نہ ہو سکیں گے جو ہماری عدالتوں میں قاضی اور مفتی کے فرائض انجام دینے کے لائق ہوں۔

اس مقصد کے لیے جو تجاویز میرے ذہن میں ہیں وہ میں آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں۔ دوسرے اہلِ علم بھی ان پر غور کریں اور ان میں اصلاح و اضافہ فرمائیں تاکہ ایک اچھی قابلِ عمل اسکیم بن سکے۔

۱۔ سب سے مقدم اصلاح یہ ہونی چاہیئے کہ آئندہ سے لا کالجوں میں داخلہ کے لیے عربی زبان کی واقفیت ـــــ اتنی واقفیت جو قرآن، حدیث اور فقہ کا مطالعہ کرنے کے لیے کافی ہو ـــــ لازم قرار دی جائے۔ اگرچہ ہم اسلامی قانون کی پوری تعلیم اردو میں دینا چاہتے ہیں، اور اس فن کی تمام ضروری کتابوں کو بھی اردو میں منتقل کر لینا چاہتے ہیں، لیکن اس کے باوجود عربی زبان کے علم کی ضرورت پھر بھی باقی رہے گی۔ اس لیے کہ اسلامی فقہ میں بصیرت بہر حال اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی جب تک آدمی اس زبان سے واقف نہ ہو جس میں قرآن نازل ہوا ہے اور جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کلام فرمایا ہے۔ ابتداءً ہمیں لا کالجوں کے لیے عربی داں امیدوار فراہم کرنے میں دشواری ضرور پیش آئے گی۔ ممکن ہے اس غرض کے لیے ہم کو چند سال تک ہر لا کالج میں ایک مستقل کلاس اس عربی تعلیم کے لیے کھولنی پڑے، اور شاید تعلیمِ قانون کی مدت میں ایک سال کا اضافہ بھی کر دینا پڑے۔ لیکن آگے چل کر جب ہمارے پورے نظامِ تعلیم میں عربی بطور ایک لازمی زبان کے شامل ہو جائے گی تو لا کالج میں داخلہ کے لیے جو گریجویٹ بھی آئیں گے وہ پہلے ہی عربی زبان سے بخوبی واقف ہوں گے۔

۲۔ عربی زبان کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ قانون کی تعلیم شروع کرنے سے پہلے طلبہ کو قرآن اور حدیث کے براہ راست

مطالعہ سے دین کا مزاج اور اس کا پورا نظام اچھی طرح سمجھا دیا جائے۔ ہماری عربی درسگاہوں میں ایک مدت دراز سے یہ غلط طریقہ چلا آرہا ہے کہ تعلیم کی ابتدا فقہ سے کی جاتی ہے، پھر ہر مذہب (اسکول) کے لوگ اپنے مخصوص فقہی نقطۂ نظر سے حدیث پڑھاتے ہیں اور قرآن کی صرف ایک یا دو بڑی سورتیں محض تبرکاً داخل درس کر دی جاتی ہیں، بلکہ ان میں بھی کلام الٰہی کی ادبی خوبیوں کے سوا کسی اور چیز کی طرف توجہ نہیں کی جاتی۔ اس کا نقصان یہ ہوتا ہے کہ جو فضلاء ان درسگاہوں سے نکلتے ہیں وہ قانون کے جزئیات و فروع سے تو خوب واقف ہوتے ہیں مگر جس دین کو قائم کرنے کے لیے یہ قانون بنایا گیا ہے اس کے مجموعی نظام، اس کے مقاصد، اس کے مزاج اور اس کی روح سے بڑی حد تک نابلد رہتے ہیں۔ ان کو یہ تک معلوم نہیں ہوتا کہ دین سے شریعت کا اور شریعت سے فقہی مذاہب کا تعلق کیا ہے۔ وہ قانونی جزئیات اور اپنے مذہب خاص کے فروعی مسائل ہی کو اصل دین سمجھ بیٹھتے ہیں۔ اسی چیز نے ہمارے ہاں فرقہ بندی کے جھگڑے اور تعصبات پیدا کیے ہیں۔ اسی چیز کا نتیجہ یہ ہے کہ مسائل زندگی پر فقہی احکام کا انطباق کرتے ہیں بارہا شریعت کے اہم ترین مقاصد تک نظر انداز کر دیے جاتے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ اب اس غلطی کی اصلاح ہو اور کسی طالب علم کو اس وقت تک قانون نہ پڑھایا جائے جب تک وہ پہلے قرآن اور پھر حدیث سے دین کو اچھی طرح نہ سمجھ لے۔

اس معاملہ میں بھی ہمیں ابتداءً چند سال تک کچھ مشکلات کا سامنا کرنا ہوگا کیونکہ قرآن و حدیث سے واقف گریجویٹ نہ مل سکیں گے، اور اس کے لیے شاید ہمیں لاکالجوں ہی میں اس تعلیم کا بھی انتظام کرنا پڑے گا۔ لیکن آگے چل کر جب ہماری عام تعلیمی اصلاحات بارآور ہو جائیں گی تو آسانی کے ساتھ یہ ضابطہ بنایا جا سکے گا کہ لاکالجوں میں صرف وہی طلبہ داخلہ لے سکتے ہیں جو تفسیر اور حدیث کو مخصوص مضامین کی حیثیت سے لے کر بی۔ اے کر چکے ہوں، اور نہ دوسرے مضامین کے طلبہ کو ایک سال زائد ان مضامین پر صرف کرنا ہوگا۔

۳۔ تعلیم قانون کے نصاب میں تین مضامین ضرور شامل ہونے چاہئیں۔ ایک جدید زمانے کے اصول قانون (Juris prudence) کے ساتھ ساتھ اصول فقہ کا مطالعہ۔ دوسرے اسلامی فقہ کی تاریخ کا مطالعہ۔ تیسرے فقہ کے تمام بڑے بڑے مذاہب (اسکولوں) کا غیر متعصبانہ مطالعہ۔ ان تینوں چیزوں کے بغیر طلبہ میں نہ تو فقہ کا پورا فہم پیدا ہو سکتا ہے نہ ان کے اندر وہ اجتہادی صلاحیتیں ابھر سکتی ہیں جو اعلیٰ درجہ کے قاضی اور مفتی بننے کے لیے ناگزیر ہیں، اور نہ ان کے اندر سے ایسے ماہرین نکل سکتے ہیں جو ہماری ترقی پذیر ریاست کی روز افزوں ضروریات کے لیے تعبیر و قیاس اور اجتہاد و استحسان کے صحیح طریقے استعمال کر کے قوانین بنا سکیں۔ اپنے قانون کے اصولوں کو پوری طرح سمجھے بغیر آخر وہ روز مرہ نئے پیش آنے والے مسائل پر ان کا انطباق کیسے کر سکیں گے۔ اپنی فقہ کی تاریخ کو جانے بغیر انہیں کیونکر معلوم ہوگا کہ اسلامی قانون کا ارتقا کس طریقہ پر ہوا ہے اور آئندہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ فقہائے اسلام کے جمع کیے ہوئے پورے ذخیرے پر وسیع نظر رکھے بغیر وہ کیونکر اس قابل ہو سکیں گے کہ جب کسی معاملہ میں ایک فقہی مذہب سے رہنمائی نہ ملتی ہو تو نیا اجتہاد کرنے سے پہلے دوسرے مذاہب فقہ سے استفادہ کر لیں۔ انہی وجوہ سے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ہماری تعلیم قانون کے نصاب میں یہ تینوں مضامین داخل ہوں۔

۴۔ تعلیم کی اس اصلاح کے ساتھ ہمیں اپنے لاکالجوں میں طلبہ کی اخلاقی تربیت کا بھی خاص انتظام کرنا ہوگا۔ اسلامی نقطۂ نظر سے لاکالج چالاک وکیل، نفس پرست مجسٹریٹ اور بدکردار جج تیار کرنے کی فیکٹری نہیں ہے بلکہ اس کا کام تو ایسے قاضی اور

منتخب پیدا کرنا ہے جو اپنی قوم میں اپنی سیرت و کردار کے لحاظ سے بلند ترین لوگ ہوں، جن کی راست بازی اور عدل و انصاف پر کامل اعتماد کیا جا سکے، جن کی اخلاقی ساکھ ہر شبہ سے بالاتر ہو۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں سب سے بڑھ کر خدا ترسی، پرہیزگاری اور احساس ذمہ داری کا دور دورہ ہونا چاہیے۔ یہاں سے نکلنے والے طلبہ کو اس سند کے لیے تیار رہنا ہے جس پر کبھی قاضی شریح، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور قاضی ابویوسف جیسے لوگ بیٹھ چکے ہیں۔ یہاں ایسے مضبوط کیرکٹر کے آدمی تیار ہونے چاہئیں جو کسی مسئلہ شرعی میں فتوے دیتے وقت یا کسی معاملہ کا فیصلہ کرتے وقت خدا کے سوا کسی کی طرف نظر نہ رکھیں۔ کوئی لالچ، کوئی خوف، کوئی ذاتی دلچسپی یا کوئی محبت اور کوئی نفرت ان کو اس بات سے نہ ہٹا سکے جسے وہ اپنے علم اور اپنے ضمیر کے لحاظ سے حق اور انصاف کی بات سمجھتے ہوں۔

عدالتی نظام کی اصلاح

اسلامی قانون کے اجرا کی خاطر زمین ہموار کرنے کے لیے ہمیں اپنے عدالتی نظام میں بھی بہت کچھ تبدیلیاں کرنی ہوں گی۔ اس سلسلہ کی چھوٹی چھوٹی تفصیلات کو چھوڑ کر میں دو چیزوں کا خاص طور پر ذکر کروں گا جو اسلامی نقطۂ نظر سے بہت اہمیت رکھتی ہیں۔

پیشۂ وکالت کا انسداد

اولین اصلاح طلب معاملہ پیشۂ وکالت کا ہے جو موجودہ عدالتی نظام کی بدترین خرابیوں میں سے ایک، بلکہ شاید سب سے بدتر چیز ہے۔ اخلاقی اعتبار سے اس کے جواز میں ایک حرف نہیں کہا جا سکتا۔ عملی حیثیت سے عدالتی کام کی کوئی حقیقی ضرورت ایسی نہیں ہے جو اس کے بجائے کسی دوسرے مناسب طریقہ سے پوری نہ کی جا سکتی ہو۔ اور اسلام کے مزاج سے یہ پیشۂ قانون بازی اس قدر بُعد رکھتا ہے کہ جب تک یہ پیشہ جاری ہے ہماری عدالتوں میں اسلامی قانون اپنی صحیح اسپرٹ کے ساتھ جاری ہی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اگر کہیں خدائی قانون کے ساتھ یہاں وہ بازی گری کی گئی جو انسانی قانون کے ساتھ روز کی جا رہی ہے تو عجب نہیں کہ ہم انصاف کے ساتھ ایمان بھی کھو بیٹھیں۔ لہٰذا یہ نہایت ضروری ہے کہ اس پیشہ کو بتدریج ختم کر دیا جائے۔

نظری حیثیت سے وکیل کا کام یہ ہے کہ وہ عدالت کو قانون سمجھنے اور مقدمہ زیر سماعت کے حالات پر اسے منطبق کرنے میں مدد دے۔ اصولاً یہ ضرورت اپنی جگہ مسلّم ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ ایک مقدمہ میں دو ماہرین قانون کی رائیں مختلف ہو سکتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ایک کی رائے میں ایک فریق کا مقدمہ مضبوط ہو تو دوسرے کی رائے میں دوسرے فریق کا۔ اور عدالت کے لیے صحیح نتیجہ پر پہنچنے میں دونوں طرف کے دلائل سے مطلع ہونا یقیناً مفید ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس نظریہ کو عملی جامہ پہنانے کی جو صورت طریقۂ وکالت کی شکل میں اختیار کی گئی ہے، کیا فی الواقع اس سے یہ دونوں فائدے حاصل ہوتے ہیں؟ ایک وکیل اپنی قانونی مہارت کو لے کر بازار میں بیٹھ جاتا ہے اور تیار رہتا ہے کہ جس مقدمہ کا جو فریق بھی اس کے دماغ کا کرایہ ادا کرنے کے لیے تیار ہو اس کے حق میں وہ قانونی نکات سوچنا شروع کر دے۔ اس کو اس سے کوئی بحث نہیں ہوتی کہ میرا موکل حق پر ہے یا باطل پر، مجرم ہے یا بے گناہ، اپنا حق لینا چاہتا ہے یا دوسرے کا حق مار کھانا چاہتا ہے۔ اس کو اس سے بھی کوئی دلچسپی نہیں ہوتی کہ قانون کا منشا درحقیقت کیا ہے اور اس کی رو سے اس کے موکل کا مقدمہ صحیح ہے یا غلط۔ وہ صرف یہ دیکھتا ہے کہ اس شخص نے مجھے فیس دی ہے اور میرا کام اس کی حمایت کرنا ہے۔ اس لیے وہ مقدمہ کو کھیل بنا کر قانون کے مطابق ڈھالتا ہے کیونکہ

پہلوؤں کو چھپاتا ہے، موافق پہلوؤں کو ابھارتا ہے، رودادِ مقدمہ اور شہادتوں میں سے چن چن کر صرف وہ چیزیں نکالتا ہے جو اس کے موکل کی تائید میں ہوں، گواہوں کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ مقدمہ کے صحیح واقعات ——— اگر وہ اس کے موکل کے خلاف پڑتے ہوں ——— روشنی میں نہ آسکیں یا کم از کم مشتبہ ہو جائیں، اور قانون کی صرف مفید مطلب تعبیریں پیش کر کے اور ان کے حق میں دلائل دے کر جج کو گمراہ کرنا چاہتا ہے تاکہ اس کے قلم سے وہ فیصلہ نکلے جو اس کے موکل کے موافق ہو نہ کہ وہ جو تقاضائے انصاف ہو۔ اب خواہ کوئی حقیقی مجرم چھوٹ جائے یا کوئی واقعی بے گناہ پھنس جائے، کوئی حقدار بے حق ہو جائے یا غیر مستحق دوسرے کا حق مار کھائے، وکیل اس کی کچھ پروا نہیں کرتا۔ وہ حق کی حمایت کرنے اور انصاف کرانے کے لیے وکالت خانے میں نہیں بیٹھتا۔ اس کا مقصد ہوتا ہے روپیہ۔ جو اسے روپیہ دے وہی حق پر ہے خواہ وہ مقدمہ کا ایک فریق ہو یا دوسرا فریق ——— میں پوچھتا ہوں کیا کسی اصولِ اخلاق کے لحاظ سے یہ پیشہ ورانہ قانون بازی جائز ٹھیرائی جا سکتی ہے؟ کیا کوئی صاحبِ ضمیر، خدا ترس اور ایماندار آدمی محض فیس کی خاطر اتنی بڑی ذمہ داری اپنے سر لے سکتا ہے کہ مظلوم کو داد سے محروم کرانے اور ظالم کا ظلم برقرار رکھنے کی کوشش کرے؟ اور کیا فی الواقع ایسے ماہرینِ قانون کا مشورہ ججوں کو انصاف کے کام میں کچھ بھی مدد دے سکتا ہے جو علانیہ اس مقصد کے لیے فیس لیے بیٹھے ہوں کہ قانون کی تعبیر لازماً اپنے موکل ہی کے حق میں کریں گے؟ کیا کسی قانونی مسئلہ میں ایک مقدمہ کے دو مخالف وکیلوں کا اختلافِ رائے حقیقی ایماندارانہ اختلافِ رائے ہوتا ہے، اور کیا ممکن نہ تھا کہ یہی دونوں وکیل اتنے ہی زور کے ساتھ بالکل برعکس رائیں پیش کرتے اگر دونوں کے موکل بدلے ہوئے ہوتے؟

حقیقت یہ ہے کہ اس پیشۂ وکالت نے صرف ہمارے نظامِ عدل و انصاف کو سخت نقصان ہی نہیں پہنچایا ہے اور صرف اتنا ہی نہیں کیا ہے کہ ہماری سوسائٹی میں قانون کی پیروی کے بجائے اس کی خلاف ورزی کو وسعت و طاقت بخشی ہو، بلکہ اس کا نقصان ہماری پوری اجتماعی زندگی میں پھیل گیا ہے، اور ہماری سیاست بھی اسی کی وجہ سے گندی ہو کر رہ گئی ہے۔ زبان اور ضمیر کا تعلق منقطع کرنے کی مشق آپ کے کالجوں کی مجالسِ مباحثہ سے شروع ہوتی ہے۔ یہاں ایک بولنے والے کی اصل خوبی یہی سمجھی جاتی ہے کہ وہ مسئلہ زیرِ بحث کے دونوں پہلوؤں کی حمایت میں یکساں زور کے ساتھ بول سکے، اور جس جانب سے بھی کھڑا ہو جائے دلائل کے انبار لگا دے خواہ اس کی ذاتی رائے اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ یہ ابتدائی مشق پیشۂ وکالت میں داخل ہو کر خوب منجھتی اور پختہ ہوتی ہے۔ پھر جب ایک وکیل سالہا سال تک دل کے خلاف دماغ لڑانے اور ضمیر کے خلاف زبان چلانے میں ماہرِ کامل ہو چکتا ہے، تب وہ اپنی اسی سیرت کو لیے ہوئے ہماری قومی زندگی (Public Life) میں داخل ہوتا ہے اور اپنے اس اخلاقی زہر کو ہمارے علمی، تمدنی اور سیاسی اداروں میں ہر طرف پھیلا دیتا ہے۔

اسلام اس پیشہ کو کسی طرح برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہے، اس کے نظام میں اس کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ یہ اس کے مزاج اور اس کی روح اور اس کی روایات کے بالکل خلاف ہے۔ پچھلی دس بارہ صدیوں میں آدمی سے زیادہ

دنیا پر مسلمانوں نے حکومت کی ہے اور کہیں ان کے نظامِ عدالت میں اس قانونی پیشے کا نشان ہمیں نہیں ملتا۔ اس کے بجائے ہمارے ہاں مفتی کا منصب تھا اور اب ہمیں اسی کو تازہ کرنا چاہیے۔ قدیم زمانے میں مفتی زیادہ تر اپنی روزی کسی آزاد کاروبار سے کماتے تھے اور لوگوں کو فتوے بلا معاوضہ دیا کرتے تھے۔ آج کی بڑھی ہوئی ضروریات کے لیے ہم ایسا کر سکتے ہیں کہ ہر شہر اور ضلع اور تحصیل کی ضرورتوں کے مطابق ایک کافی تعداد میں ماہرینِ قانون ——— جن میں مخصوص شعبہائے قانون کے اختصاصی ماہرین بھی شامل ہوں ——— سرکاری طور پر مقرر کر دیئے جائیں اور ان کو پبلک کے خزانے سے معقول تنخواہیں دی جائیں۔ ان کے پاس فریقین کا جانا اور ان کی . . . کچھ "خدمت" کرنا قانوناً ممنوع ہو۔ اور اسی طرح حکومت کو بھی ان کی رائے پر اثر ڈالنے کا کوئی حق نہ ہو جس طرح حاکمانِ عدالت پر دباؤ ڈالنے کا اسے حق نہیں ہے۔ عدالتیں خود حسبِ موقع ان ماہرین کے پاس مقدمات کی روداد بھیجا کریں اور ان سے رائے لے لیں۔ اگر ان کے درمیان اختلافِ رائے ہو تو وہ عدالت میں آ کر اپنے استدلال پیش کریں۔ مقدمہ کے واقعات کی تحقیق کے لیے عدالت خود بھی گواہوں پر جرح کرے اور مفتیوں کو بھی موقع دیا جائے کہ وہ گواہوں سے تمام ایسے متعلق حالات معلوم کریں جن کا مقدمہ پر اثر پڑتا ہو۔ اس طرح عدالتوں کو قانون سمجھنے اور مقدمات پر اس کو منطبق کرنے میں حقیقی مدد ملے گی۔ مفتیوں کا سچا اختلافِ رائے بہت سے قانونی مسائل کو صاف کرے گا، عدالتوں کا بہت سا وقت، جو بنے ہوئے مقدمات اور مصنوعی شہادتوں کی وجہ سے اب ضائع ہوا کرتا ہے، بچ جائے گا، اور مقدمہ بازی جس کی ساری گرم بازاری اس قانونی پیشے ہی کی بدولت ہے، ہمارے معاشرے سے رخصت ہو جائے گی۔

رہا یہ سوال کہ اگر مقدمات کو ضابطہ کے مطابق تیار کر کے عدالتوں کے سامنے پیش کرنے والے صاحبِ فن لوگ موجود نہ ہوں تو اہلِ مقدمات کو بڑی پریشانیاں لاحق ہوں گی اور وہ طرح طرح کے بے ضابطہ طریقوں سے اپنے معاملات پیش کر کے عدالتوں کو بھی پریشان کریں گے، تو اس کا حل یہ ہے کہ ہم اس کے لیے مختاری کے اس پرانے طریقہ کو زندہ کریں جو ہماری عدالتوں میں پہلے رائج تھا۔ ہمارے لاء کالجوں کے ساتھ ایسی ضمنی کلاسیں بھی ہونی چاہئیں جن میں متوسط درجہ کے تعلیم یافتہ لوگوں کو صرف قانونِ ضابطہ (Procedural Law) پڑھایا جائے اور عملاً عدالتی طریق کار سے واقف کرا دیا جائے۔ ان لوگوں کا کام محض یہ ہونا چاہیے کہ ایک مقدمہ کو ضابطہ کی صورت دے کر عدالت کے سامنے پیش کرنے کے قابل بنا دیں اور مختلف مراحل پر اہلِ مقدمات کو عدالتی طریق کار بتاتے رہیں۔ یہ لوگ اگر فیس لے کر پریکٹس کریں تو ان سے وہ خرابیاں رونما نہیں ہو سکتیں جو پیشۂ وکالت سے رونما ہوتی ہیں۔

کورٹ فیس کا انسداد

ملک کے نظامِ عدل و انصاف کو اسلامی معیار پر لانے کے لیے ایک اور ضروری اصلاح یہ ہے کہ ہم اپنے ہاں سے کورٹ فیس بالکل اڑا دیں۔ یہ ایک ایسی گھناؤنی بدعت ہے جس سے ہم مسلمان مغربی تسلط سے پہلے کبھی آشنا نہیں ہوئے تھے۔ اسلامی مذاق پر یہ تصور ہی سخت گراں ہے کہ عدالت دادرسی کی خدمت انجام دینے کے بجائے انصاف کی دکان بن کر رہے جہاں سے کوئی شخص پیسہ دیئے بغیر جنسِ عدل

حاصل نہ کر سکتا ہو۔ اور جہاں بے زر انسان کے لیے یہی مقدر ہو کہ ظلم سہے اور داد نہ پائے۔ ہم چاہتے ہیں کہ انگریزی دور کے ساتھ اس کی یہ یادگار بھی رخصت ہو اور ہماری عدالتیں پھر سے اس اسلامی معیار پر قائم ہو جائیں جس کی رُو سے انصاف رسانی ایک تجارتی کاروبار نہیں بلکہ ایک عبادت اور ایک خدمت بے مزد ہے۔

آپ سوال کر سکتے ہیں کہ اگر کورٹ فیس آزادی جائے تو آخر عدالتی نظام کے مصارف کہاں سے پورے ہوں گے؟ میں اس کے جواب میں دو باتیں عرض کر دوں گا۔

ایک یہ کہ اسلامی نظام میں اتنے لمبے چوڑے عدالتی عملے کی ضرورت باقی نہ رہے گی جیسے موجودہ حالات نے ناگزیر بنا رکھا ہے۔ پیشہ ورکالت کا انسداد مقدمہ بازی کو بہت کم کر دے گا اور مقدمات کا دوران بھی آج کل کی بہ نسبت بہت گھٹ جائے گا۔ پھر اخلاق، معاشرت اور معیشت کی اصلاح بھی مقدمہ بازی کو گھٹانے میں بہت کچھ مددگار ہو گی۔ پولیس اور جیل کے کارکنوں کی تربیت اور طریق کار کی اصلاح سے بھی جرائم کی تعداد میں بہت کمی واقع ہو جائے گی[1]۔ اس طرح ہمیں اپنے نظام عدالت کے لیے اتنے ججوں اور مجسٹریٹوں اور دفتری کارکنوں کی حاجت نہ رہے گی جتنے اب درکار ہوتے ہیں، اور اسی نسبت سے عدالتوں کے دوسرے مصارف بھی کم ہو جائیں گے۔ علاوہ بریں اسلامی نظام میں تنخواہوں کا معیار بھی وہ نہ ہو گا جو اب ہے۔

دوسرے یہ کہ ان تخفیفات کے بعد عدالتی نظام کے مصارف کا جو ہلکا بوجھ ہمارے خزانے پر باقی رہ جائے گا اس کو ہم ہر وقت تھوڑا لینے کے بجائے ان لوگوں پر ڈالیں گے جو عدالتوں سے بیجا استفادہ کی کوشش کریں یا جن کو عدالتوں کی خدمات سے غیر معمولی فائدہ پہنچتا ہو۔ مثلاً جھوٹے مقدمات دائر کرنے والوں، جھوٹی شہادتیں دینے والوں، اور عدالت کے سمنوں کی تعمیل سے گریز کرنے والوں پر جرمانے کیے جائیں۔ مجرموں پر جو جرمانے کیے جاتے ہیں وہ بھی اسی مد میں شمار ہوں۔ اور ایک خاص مالیت سے زیادہ کی ڈگری جن لوگوں کو ملے ان پر ایک خاص شرح سے ٹیکس لگا دیا جائے۔ اس قسم کی تدابیر کے باوجود اگر محکمۂ انصاف کے بجٹ میں کوئی خسارہ رہے تو اسے خزانہ عامرہ سے پورا کیا جانا چاہیے کیونکہ خلق کے درمیان انصاف کرنا ایک نظام حکومت کے بنیادی فرائض میں سے ہے۔

خاتمۂ کلام

یہ چند تجاویز ہیں جو میرے نزدیک اس ملک میں اسلامی قانون کے اجراء و نفاذ کو ممکن بنانے کے لیے روبعمل آنی چاہئیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اہلِ علم اصحاب اور وہ لوگ جو عدالت و قانون کے معاملات کا عملی تجربہ رکھتے ہیں ان پر غور فرمائیں اور انھیں مکمل کرنے کی کوشش کریں۔ میں سمجھتا ہوں کہ میری ان گذارشات سے وہ شکوک بھی ایک حد تک ساقط ہو گئے ہوں گے جو اسلامی قانون کے نفاذ کو اب ممکن ہی نہیں سمجھتے۔ انھیں معلوم ہو گیا ہو گا کہ یہ کام کس طرح ہو سکتا ہے۔

---

[1] غالباً یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہو گا کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایک مرتبہ کوفہ کے جیف جج حضرت سلمان بن ربیعہ باہلی اپنی عدالت میں مسلسل چالیس دن ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہے، صرف اس لیے کہ ان کے پاس سرے سے کوئی مقدمہ آیا ہی نہیں (الاستیعاب جلد ۲ صفحہ ۵۸۵)۔ اس سے بھی زیادہ عجیب واقعہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت میں جبکہ حضرت عمرؓ مدینہ کے قاضی تھے پورا ایک سال ایسا گزر گیا کہ ایک مقدمہ ان کے سامنے فیصلہ کے لیے پیش نہ ہوا (الصدیق ابوبکر، تالیف محمد حسین ہیکل پاشا ص ۱۱۱)۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر صحیح طور پر اسلام کی اصلاحی اسکیم کو معاشرے میں جاری کیا جائے تو مقدمہ بازی کس قدر کم ہو جاتی ہے۔

اور اس کی عملی تدابیر کیا ہیں۔ لیکن جیسا کہ پہلے عرض کر چکا ہوں، دنیا میں کسی چیز کی تعمیر بھی بغیر اس کے ممکن نہیں ہے کہ اس کو جاننے والے اور اس کی خواہش اور ارادہ رکھنے والے معمار موجود ہوں اور اس کی تعمیر کے لیے ضروری وسائل و ذرائع ان کے ہاتھ میں ہوں۔ یہ دونوں چیزیں جہاں بہم پہنچ جائیں وہاں سب کچھ بن سکتا ہے خواہ مسجد ہو یا شوالہ۔

ایک مرتبہ خلیفہ ہارون الرشید کے دل میں یہ تمنا پیدا ہوئی کہ حضرت بلخی رضی اللہ عنہ کی زیارت کرنی چاہیئے، چنانچہ وہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور پوچھا:- "آپ ہی زاہد وقت ہیں"

حضرت نے جواب دیا "میں زاہد نہیں ہوں"

ہارون بولا "مجھے کچھ ہدایت کیجئے"

حضرت نے فرمایا: "عدل کر، یہی سب سے پہلی چیز ہے جس کا سوال اللہ تجھ سے کرے گا اور اسے نہ بھول کہ خدا نے تجھے جس جگہ پر بٹھایا ہے یہاں حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی بیٹھ چکے ہیں، لہٰذا تیرا صدق ان ہی کے صدق کی طرح ہونا چاہیئے اور حضرت عمر فاروقؓ بھی بیٹھ چکے ہیں، لہٰذا حق اور باطل میں تمیز کرنے کا وہی جذبہ تیرے اندر بھی ہونا چاہیئے جو ان میں تھا اور حضرت عثمان غنیؓ بھی بیٹھ چکے ہیں، لہٰذا تجھ میں بھی وہی حسنات ہونے چاہئیں جو ان میں تھے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ بھی بیٹھ چکے ہیں، لہٰذا تیرے اندر بھی وہی عدل کا ملکہ اور علم کا گداز ہونا چاہیئے جو ان میں تھا ـــــ ؛"

ہارون رشید کا کہنا ہے حضرت بلخی کے ان کلمات نے مجھے بہت نفع پہنچایا اور ان کی یہ باتیں میرے دل میں راسخ ہو گئیں۔

حصہ ہشتم

بحث و نظر

اسلامی قانون اور تعمیرِ نو

- علامہ محمد اقبالؒ
- مولانا امین احسن اصلاحی
- ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقا
- ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی
- مفتی محمد شفیع
- مولانا ظفر احمد انصاری
- ڈاکٹر محمد حمید اللہ
- اے ۔ کے ۔ بروہی
- مولانا عبدالماجد دریابادی
- مولانا کفایت حسین مجتہد
- ڈاکٹر محمد رفیع الدین
- مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

"اسلام اور حکومت، دو جڑواں بھائی ہیں۔
دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے بغیر
درست نہیں ہو سکتا۔ اسلام کی مثال ایک عمارت
کی ہے اور حکومت گویا اس کی نگہبان ہے۔ جس عمارت
کی بنیاد نہ ہو وہ عمارت گر جاتی ہے اور جس کا کوئی
نگہبان نہ ہو وہ لوٹ لیا جاتا ہے"

—— نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

حرفِ آغاز

آج عالم اسلام ایک نئے مستقبل کے دروازے پہ دستک دے رہا ہے۔ جوں جوں مسلمان ممالک مغربی سامراج کے چنگل سے آزاد ہو رہے ہیں، اُن کے سامنے تعمیر نو کے نئے نئے مسائل اُبھر رہے ہیں۔ ان میں سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ آئندہ ان کا ملکی قانون کیا ہو؟ یہ ایک نہایت بنیادی سوال ہے۔ اور مستقبل کا انحصار بہت بڑی حد تک اسی سوال کے صحیح حل پر ہوگا۔

سیاسی آزادی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا یہ مطالبہ بھی روز بروز قوت پکڑ رہا ہے کہ خدا کی شریعت کو قائم کیا جائے اور اسلامی قانون ہر ملک میں نافذ ہو۔ خود ہمارے ملک میں اس وقت یہی آواز ہر طرف سے اُٹھ رہی ہے۔

یہ صورتِ حال مسلمان مفکرین کے لئے لمحہ فکریہ فراہم کرتی ہے۔ اُن کا فرض ہے کہ وہ قوم کی رہنمائی کریں اور بتائیں کہ تشکیل نو کا کام کس طرح ہونا چاہیئے؟ اس کی ضروریات کیا ہیں؟ اس کے تقاضے کیا ہیں؟ یہ کس نوعیت کی جدوجہد کا مطالبہ کرتا ہے؟ ہمیں کیا کیا اقدام کرنے ہوں گے؟

اسی بنیادی ضرورت کو سامنے رکھ کر ہم نے "اسلامی قانون اور تعمیر نو" پر یہ سمپوزیم ترتیب دیا ہے۔ اس میں چند سوالات پر عالم اسلام کے مشاہیر اہلِ علم کے خیالات پیش کئے جا رہے ہیں۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ تمام اہم مکاتبِ فکر کے سرکردہ علماء کی آراء اس میں پیش کر دیں اور ہم محترم شرکاءِ بزم کے تہِ دل سے ممنون ہیں کہ ان کے تعاون سے ہم وقت کی ایک اہم چیز پیش کرنے میں کامیاب ہو رہے ہیں۔ اس سمپوزیم کے مطالعہ سے معلوم ہوگا کہ مسلمان اہل علم آج کس طرز پر سوچ رہے ہیں اور ہم یہ اظہار کرنے میں بڑی خوشی محسوس کرتے ہیں کہ وہ اس مسئلہ پر بڑی سنجیدگی سے غور کر رہے ہیں اور ان کی فکر میں بڑی یک رنگی ہے ـــــ یہ چیز ایک درخشاں مستقبل کی نشان دہی کرتی ہے۔

خورشید احمد

سوال نامہ

① ــــ اسلام کا تصورِ قانون کیا ہے۔؟

② ــــ آپ کی نگاہ میں اسلامی زندگی کی تشکیل و تعمیر میں قانون کا کیا حصہ ہے ؟

اسلام اس سلسلہ میں قانون کا کیا رول متعین کرتا ہے۔؟

③ ــــ فقہ اسلامی میں جمود کا اصل سبب کیا ہے۔؟

④ ــــ اسلامی قانون کی تشکیلِ جدید کس طرح ہو سکتی ہے۔؟

آپ کے خیال میں :-

- ــــ اس کی شکل کیا ہو سکتی ہے ؟
- ــــ اس کے لوازمات اور تقاضے کیا ہیں ؟

⑤ ــــ پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کے لئے کیا اقدامات ضروری ہیں۔؟

علامہ محمد اقبالؒ

اگر علامہ اقبالؒ آج زندہ ہوتے تو پاکستان کے اس اہم ترین مسئلہ — اسلامی قانون اور تعبیرِ نو — پر موثر رہنمائی کرتے۔ اب ہم ان کی نگارشات ہی سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں اس لئے مباحثہ کے سوالات کے جواب علامہؒ کی تحریرات سے مرتب کئے جا رہے ہیں تاکہ پاکستان کے اصل بانی کے خیالات سے قارئین استفادہ کر سکیں۔ —————— ایڈیٹر

(۱) اسلام کا تصورِ قانون

اسلام میں دین اور دنیا دو الگ الگ دوائرِ حیات نہیں اور ایک کام کے دینی یا دنیوی ہونے کا فیصلہ۔ خواہ وہ کام کتنا ہی دنیا سے متعلق کیوں نہ ہو۔ اس رویہ سے متعین ہوتا ہے جو اس کی طرف اختیار کیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر کسی فعل کے دنیاوی یا دینی ہونے کا فیصلہ وہ ذہنی پس منظر کرتا ہے جو بالکل غیر مرئی ہوتا ہے۔ ایک فعل "دنیاوی" اس وقت کہلائے گا جب اسے ابدی حقائق سے یکسر بے تعلق ہو کر کیا جائے اور اگر اس کا جذبہ محرکہ حیات کی اصل حقیقتیں ہوں تو وہی "دنیاوی" تمام دینی اور روحانی ہو جائے گا۔ اسلام میں ایک ہی حقیقت کو اگر ایک زاویہ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ مذہب بن کر دکھائی دیتی ہے اور اگر اسے دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ مملکت اور سیاست ہو جاتی ہے۔ یعنی مذہب و سیاست، اسلام میں ایک ہی حقیقت ہیں حتیٰ کہ یہ کہنا بھی غیر صحیح ہے کہ مذہب اور مملکت ایک شے کے دو رخ ہیں (دو رخ یا دو گوشے نہیں بلکہ یہ دونوں ایک اور صرف ایک ہی چیز ہیں) اسلام ایک ناقابلِ تقسیم اور واحد حقیقت ہے (اور اس کی فلسفیانہ بنیاد اسلام کا تصورِ توحید ہے) — توحید کو جب ایک عملی تصور کی حیثیت سے دیکھا جائے تو مساوات، و اتحاد، سالمیت و حریت، اس کے بنیادی خصائص نظر آئیں گے جس ادارہ کو ریاست کہا جاتا ہے وہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ توحید کے ان ہی خصائص کو مادی پیکروں میں متشکل اور کارفرما کرنے کا ذریعہ ہے اور اس نصب العین کو انسانی معاشرہ کے قالب میں ڈھالنے کی کوشش ہے۔[۱]

"اسلام میں انفرادی اور اجتماعی عصبیت دونوں کے حدود مقرر ہیں اور انہی کا نام شریعت ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے بلکہ ہر مسلمان کے عقیدے کی رو سے ان حدود کے اندر رہنا باعث فلاح اور ان سے تجاوز کرنا بربادی۔ — یہ تصادم صرف اسی صورت میں پیدا ہوتا ہے جب کہ ان حدود سے تجاوز کیا جائے[۲]

---

[۱] خطبات اسلامی الہیات کی تشکیل جدید۔ صفحہ ۱۵۴ ——————

[۲] خط بنام قاضی نذیر احمد۔ اقبال نامہ جلد دوئم۔ صفحہ ۲۰۴

(۴) قانون اور حیاتِ اجتماعی

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک :
تاریخِ اُمم کا یہ پیامِ ازلی ہے
صاحب نظراں! نشۂ قوت ہے خطرناک
اس سیلِ سبک سیر و زمیں گیر کے آگے
عقل و نظر و علم و ہنر ہیں خس و خاشاک!
لادیں ہو تو ہے زہرِ ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک!

(ضربِ کلیم)

※

در شریعت معنیٔ دیگر مجو
غیرِ ضو در باطنِ گوہر مجو
ایں گہر را خود خدا گوہر گر است
ظاہرش گوہر بطونش گوہر است
علمِ حق غیر از شریعت ہیچ نیست
اصلِ سنت جز محبت ہیچ نیست
فرد را شرع است مرقاتِ یقیں
پختہ تر از وے مقاماتِ یقیں
ملت از آئینِ حق گیرد نظام
از نظامِ محکمے خیزد دوام
قدرت اندر علمِ او پیداستے
ہم عصا و ہم ید بیضاستے
با تو گویم سرِ اسلام است شرع
شرع آغاز است و انجام است شرع

(رموزِ بے خودی)

شارع آئیں شناس خوب و زشت
بہر تو ایں نسخۂ قدرت نوشت
از عمل آہن عصب می سازدت
جائے خوبے در جہاں اندازدت
خستہ باشی استوارت می کند
پختہ مثلِ کوہسارت می کند

(رموزِ بے خودی)

(۳) جمود کے اسباب

مندرجہ ذیل اسباب و علل کی بنا پر وہ ذہنیت پیدا ہوئی جس نے قانونِ شریعت کو جامد بنادیا۔

۱۔ معتزلہ کی تحریک اور اُن کے پیدا کردہ فکری انتشار سے بچنے کی کوشش

عباسیوں کے دور میں معتزلہ کی تحریک رونما ہوئی اور اس کی وجہ سے بڑی تند و تلخ بحثیں پیدا ہوئیں، مثلاً خلق قرآن کا مسئلہ یا معتزلہ کا رویہ حدیث سے متعلق نظام نے تو احادیث کا قریب قریب انکار ہی کردیا۔ فقہا نے اس تحریک کو امت میں انتشار پیدا کرنے کا موجب سمجھا اور اسلامی معاشرہ کو انتشار سے بچانے کے لئے ضابطۂ قانون کو سخت گیر بنا دیا

۲۔ تصوف کے اثرات اور اُس کے پیدا کردہ نتائج

تصوف کے غیر اسلامی نظام کے نمود اور فروغ نے آہستہ آہستہ ملت کو زندگی کے عملی مسائل سے بیگانہ بنا کر نظری و تصوراتی موضوعات میں الجھا دیا۔ ابتدا میں حقیقی تصوف فقہا کی نقلی موشگافیوں کے خلاف ایک قیامت تھا مگر بعد میں اس نے ایک ایسے فلسفہ کی شکل اختیار کرلی جو آزاد خیالی کا مظہر اور معتزلہ کا ہمرنگ تھا۔ نیز ظاہر و باطن کی تخصیص نے زندگی کے ظاہری پہلو سے بے اعتنائی اور بے التفاتی کا رجحان رائج کردیا۔ ترکِ دنیا کے اس مسلک نے آگے چل کر مسلمانوں کی نگاہ سے اسلام کے سیاسی اور تمدنی گوشے کو، جو اپنے اندر بڑی اہمیت رکھتا ہے، یکسر او جھل کردیا۔ دوسری طرف اُس نے اچھے ذہنوں کو اپنی طرف کھینچ لیا اور سیاست ایسے افراد کے ہاتھ میں آئی، جو صحیح فکری رہنمائی کرنے کے لائق نہ تھے اس لیے مسلمانوں نے اپنی عافیت اسی میں سمجھی کہ وہ مختلف فقہی مذاہب کی تقلید کرتے رہیں

۳۔ زوال بغداد اور سیاسی انحطاط

ان سب پر طرہ یہ کہ تیرھویں صدی عیسوی میں بغداد پر جو مسلمانوں کی حیاتِ علمی کا مرکز تھا ۔۔۔ ہولناک تباہی آگئی اور ان تباہ کاریوں نے مایوسی کی فضا قائم کردی۔ اس نے ملت کا شیرازہ منتشر کردیا اور فقہا نے قوم کو مزید انتشار سے بچانے کے لئے تمام توجہات معاشرتی زندگی کی یکسانیت اور یک رنگی کو محفوظ کرنے پر لگا دیں۔ ندرتِ فکر کا دروازہ بند کر کے انھوں نے معاشرتی نظم کو بچانے کی کوشش کی اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ اس باب میں بڑی حد تک حق بجانب بھی تھے۔ اس لئے کہ جماعتی نظم زوال آور عناصر کی ایک حد تک روک تھام کرہی دیتا ہے۔ لیکن ان کی نگاہوں سے یہ

امر اد عجل رہا کر کسی قوم کے مستقبل کا انحصار جماعتی نظم پر اتنا نہیں ہوتا جتنا افراد کی قوت و صلاحیت پر، اور ایک سخت گیر جماعتی نظم میں انفرادیت پوری طرح نشو و ارتقا نہیں پا سکتی۔ لہٰذا زوال آور عناصر کی روک تھام کا موثر طریقہ صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ:۔

قوم میں اصحاب نظر اور بخود خزیدہ افراد کو پیدا کیا جائے یہی وہ افراد ہیں جو زندگی کی گہرائیوں کے سربستہ راز کھولتے ہیں۔ وہ ایسے معیار زیست سامنے لاتے ہیں جن کی روشنی میں ہم حالات کو دیکھنے اور تبدیلیوں کو بروئے کار لانے کا عمل پورا کر سکتے ہیں[1]

(۴) اسلامی فقہ کی تشکیل جدید

● "اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔ اگر مولانا شبلیؒ زندہ ہوتے تو میں اُن سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا، موجودہ صورت میں سوائے آپ کے۔ یعنی مولانا سید سلیمان ندوی صاحب) اس کام کو کون کرے گا۔ میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا مگر چونکہ بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں۔ اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا، آپ کو یاد ہوگا میں نے آپ سے بھی کئی امور کے متعلق استفسار کیا تھا کہ ہندوستان کی جمیعت العلماء کی توجہ اس طرف ضروری ہے۔ آپ چونکہ اس جمیعت کے صدر ہیں اس واسطے آپ سے درخواست ہے کہ اس کام کو مستقل طور پر اپنے ہاتھ میں لیجئے۔ ندوہ کے دیگر ارکان یا فارغ التحصیل طلبہ کو بھی اپنے ساتھ ملائیے تاکہ اقوام اسلامیہ کو فقہ اسلامی کی اصل حقیقت معلوم ہو"[2]

● "ہمیں دیوبند اور لکھنؤ سے ایسے ذہین اور طباع لوگ منتخب کرنے چاہئیں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں۔ چونکہ قانون محمدی سرتاسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے۔ ہم کو چاہیئے کہ انھیں اصول فقہ و قانون سازی کے اصولوں کی تعلیم دیں اور شاید اقتصادیات اور اجتماعیات کی جامع تعلیم دینے کی بھی ضرورت پیش آئے۔ اگر آپ چاہیں تو اُن کو ایل ایل بی بنائیں اور پھر اُن سے کہا جائے کہ سیاسی نظریہ اسلامیہ اور اسلامی اصول فقہ کا ارتقاء وغیرہ مضامین کے لکچروں میں شریک ہوں بعض کو وکالت کا پیشہ اختیار کرنے کی اجازت دی جائے، کچھ اپنے آپ کو قانونی ریسرچ کے لئے وقف کر دیں۔ اس ملک میں قانون محمدی جس طریقہ سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بغایت تاسف انگیز ہے۔ اور بعض دشواریاں ایسی ہیں جو صرف مجلس قانون سازی کے قیام سے دور ہو سکتی ہیں"[3]

● "میں علماء کی اسمبلی کے قیام کا مشورہ دوں گا جس میں وہ مسلمان وکلاء بھی شامل ہوں جو فقہ سے واقف ہوں۔ اس کا مقصد اسلام کی حفاظت وسعت اور تجدید ہو۔ لیکن اس طور پر کہ بنیادی اصولوں کی روح قائم رہے۔ اس جماعت

---

[1] تلخیص و ترجمہ خطبات صفحہ ۱۴۹ تا ۱۵۱۔

[2] خط بنام سید سلیمان ندوی مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۱۴۳

[3] اسکیم برائے تعلیم علی گڑھ یونیورسٹی۔ اقبال نامہ جلد دوم۔ صفحہ ۲۲۰۔

کو دستوری سند حاصل ہو تاکہ کوئی قانون جو مسلمانوں کے پرسنل لا پر اثر انداز ہوتا ہو اس اسمبلی کی منظوری کے بغیر قانون نہ بن سکے۔ اس تجویز کے محض علمی فائدہ کے علاوہ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ زمانہ حاضر (اور اس میں مسلم اور غیر مسلم شامل ہیں) کو ابھی اسلام کے قانون ادب کی بیش بہا قیمت کا اندازہ نہیں۔ خصوصاً سرمایہ دارانہ ذہنیت کی دنیا کے لئے جہاں اخلاقی اقدار اقتصادی مسائل سے الگ کی جا چکی ہیں۔ اس قسم کی اسمبلی کا قیام اسلامی اُصول کے سمجھنے میں بہت مدد دے گا۔"[1]

۔ "مسلمان ممالک میں روحِ جمہوریت کی بیداری اور رفتہ رفتہ مجالس قانون ساز کی تشکیل ایک فالِ نیک ہے۔ دورِ حاضر میں، جب کہ اُمت میں مختلف مکاتبِ خیال پیدا ہو گئے ہیں۔ انفرادی اجتہاد کے مقابلے میں شورائی اجتہاد (یعنی افراد کے مقابلہ میں یہ حق مسلمانوں کی مجلس قانون ساز کو تفویض کیا جائے) زیادہ مفید ہے اس جدید دور میں اجماع کی یہ شکل سب سے موزوں ہوگی۔ اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ قانونی معاملات پر ان غیر فن ارباب بصیرت کو بھی اظہارِ خیال کا موقعہ مل جائے گا جن کی نظر علمی پہلو پر زیادہ گہری ہوتی ہے۔ یہی ایک طریقہ ہے جس سے ہم اپنے نظامِ قانون کو جمود و تعطل سے نجات دلا کر اس میں زندگی کا نیا خون دوڑا سکتے ہیں اور اسے دوبارہ ترقی کی راہ پر گامزن کر سکتے ہیں۔ لیکن اس طریق کار کے اختیار کرنے میں، ہندوستان میں چند دشواریاں پیدا ہوں گی اس لئے کہ یہ امر مشتبہ ہے کہ ایک غیر مسلم اسمبلی کو اجتہاد کا یہ اختیار دیا جا سکتا ہے۔"[2]

۔ "مسلمانوں کی مجالسہائے قانون ساز میں علماء کو اس کا ایک اہم اور موثر جزو ہونا چاہیئے اور وہ اس کے رکن کی حیثیت سے قوانینِ شریعت پر آزاد بحث و تمحیص میں معاونت اور رہنمائی کریں۔ احکامِ شریعت کے تعین میں غلطیوں کے سدباب کا موثر طریقہ ایک ہی ہے اور وہ مسلمان ممالک میں فقہی تعلیم کے موجودہ طریق میں ایسی ہمہ گیر اصلاح ہے جس سے اس کا دائرہ وسیع ہو جائے اور جدید اصولِ قانون سازی کو طلبہ کے درس کا لازمی جزو قرار دیا جائے۔"[3]

---

[1] خطبۂ صدارت ۱۹۳۰ء۔ حرفِ اقبال صفحہ ۴۳۔

[2] خطبات ــ صفحہ ۱۷۴

[3] خطبات ــ صفحہ ۱۷۶

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقا

پروفیسر سوریا یونیورسٹی دمشق

میں مختصراً ایک ہی مسئلہ کے متعلق کچھ عرض کرنا پسند کروں گا ——— اور وہی میری نگاہ میں سب سے اہم مسئلہ ہے یعنی آئندہ احتیاط کی صورت کیا ہو ؟

ماضی میں اجتہاد کے متعلق جو اصل غلطی ہوئی وہ یہ تھی کہ انفرادی اجتہاد کے خطرات و مفاسد کے پیش نظر جو اس دور میں خاص طور پر رونما ہونے لگے تھے ، خود اجتہاد ہی کا دروازہ عملاً بند کر دیا تاکہ بات بگڑنے نہ پائے ۔ حالانکہ اس دروازے کو بند کر دینا کسی طرح بھی مناسب نہیں تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلامی شریعت اور اس کی فقہ جمود کا شکار ہو گئی ۔ آج وہ وقت کی بہت سی ضرورتیں پوری کرنے سے قاصر ہے ۔ اور اس میں زندگی کے آثار مفقود ہو گئے ہیں ۔ اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کے مفاسد کا علاج اجتہاد کی تحریم سے نہ کیا جاتا بلکہ اس کا صحیح علاج یہ تھا کہ اس کی تنظیم نو کی جاتی اور اسے افراد کے ہاتھوں سے نکال کر جماعت کے سپرد کر دیا جاتا اور یہی وہ طریقہ ہے جو ہمیں آنے والے دور میں اختیار کرنا چاہیئے ۔

پس اگر ہم شریعت کی روح اور فقہ اسلامی کی زندگی کو اجتہاد کے ذریعہ واپس لانا چاہتے ہیں اور اس کا امت میں جاری رہنا واجب سمجھتے ہیں ۔ اور اگر وہی وقت کی بے شمار مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کے لئے شرعی حل پیش کرنے کا تنہا راستہ ہے وہ شرعی حل جن میں تحقیق کی گہرائی اور دلیل کی پختگی ہو ۔ جو ہر قسم کے شکوک و شبہات اور طعن و تشنیع سے دور ہوں ۔ اور جن میں تنقیدی لاٹھیوں اور حق سے بغاوت کرنے والی عقلوں سر کچلنے کی یکساں صلاحیت ہو ۔ تو اس کا بس ایک ہی ذریعہ ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ اجتہاد کی بنیاد ایک نئے اسلوب سے رکھی جائے ۔ یعنی انفرادی اجتہاد کی جگہ اجتماعی اجتہاد کو دے دی جائے اور اس طرح ہم اجتہاد کو اس پہلے مقام پر لے آئیں گے جہاں وہ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے مبارک دور میں تھا ۔

اس کا طریقہ یہ ہے کہ دوسرے علمی اور لغوی اداروں (اکیڈیمیوں) کی طرح ہم فقہ اسلامی کا ایک ادارہ قائم کریں ۔ جس میں تمام اسلامی ممالک کے وہ مشہور و پختہ کار فقہاء شریک ہوں جو شرعی علوم کے ساتھ ساتھ دور حاضر کی روشنی سے بھی بہرہ مند ہوں اور جن میں سیرت و کردار اور صلاح و تقویٰ کی بھی تمام خوبیاں موجود ہوں ۔

اس کے ساتھ ہی جدید علوم و فنون مثلاً اقتصادیات و اجتماعیات اور قانون طب وغیرہ کے راسخ العقیدہ مسلمان ماہرین بھی اس ادارے میں شامل کئے جائیں تاکہ فقہاء فنی معاملات میں ان کی رائے پر اعتماد کرتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھا سکیں

اس فقہی ادارے کے تمام ارکان باقی اور مشاغل سے فارغ ہونے چاہئیں ان کے لئے ایک وسیع کتب خانہ فراہم کیا جائے اور ان کے لئے اقتصادی فراغت کا اہتمام ہو تاکہ وہ طمانیت خاطر کے ساتھ اپنے موضوع ۔ اجتہاد ۔ کا مطالعہ کریں ۔ . . .

اور وقت کے پر اس دشوار مسئلہ پر جو ان سے بحث کا طالب ہو۔ اسلامی احکام منطبق کرنے میں اپنی تمام کوششیں صرف کریں اسی طرح ان کے تحقیقی مقالات کی اشاعت کے لئے ایک ماہنامہ جاری ہونا چاہیے ۔ اور فقہ اسلامی کا ایک مبسوط مجموعہ بھی ۔ دوسری قوموں کی انسائیکلو پیڈیا کے طرز پر مرتب ہونا ضروری ہے ۔ نیز اس ادارے کو مختلف فقہی مذاہب کی اہم کتابوں کی ایک نئی فہرست بترتیب ابجد شائع کرنی چاہیے ۔ تاکہ محققین بغرض استفادہ ان کتابوں کی طرف رجوع کر سکیں ۔ اس کے علاوہ اور بھی فقہی خدمات ہیں جن کی اجتہاد کے سلسلے میں عصر حاضر کو ضرورت ہے ۔

یہ اسکیم بہت بڑے سرمائے کی محتاج ہے ۔ جس کے حصول کی بس یہ دو صورتیں ہیں ۔

(۱) تمام مسلمان قوموں سے چندہ کے طور پر یہ سرمایہ حاصل کیا جائے ۔ لیکن موجودہ حالات میں یہ ناممکن ہے ۔ اس لئے کہ عوام اس کی اہمیت سے بے خبر ہیں اور مہذب طبقہ اسلام سے اتنی دلچسپی نہیں رکھتا *

(۲) ایک یا چند اسلامی حکومتیں اس اسکیم کو اپنالیں اور اس کے لئے اپنے بجٹ میں رقم مخصوص کریں ۔ اس صورت کو پورا کرنے کی ہر ممکن کوشش کرنا چاہیے ۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں :

قبیلہ قریش کی ایک شاخ بنی مخزوم کی ایک عورت نے چوری کی ۔ قریش کو اس کا بہت خیال ہوا اور انھوں نے کہا کہ بجز اسامہ کے کون ہے جو اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گفتگو کرنے کی جرأت کرے ؟ کیونکہ رسول اللہ کے لاڈلے ہیں ۔ چنانچہ اسامہ بن زید نے حضور اکرمؐ سے اس بارے میں گفتگو کی ۔ آپؐ نے فرمایا :

" اے اسامہ کیا تو خدا کی مقرر کردہ حدود میں سے ایک حد میں سفارش کرتا ہے "

پھر آپ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا اور فرمایا (اور جس وقت آپ یہ بیان فرما رہے تھے تو آپ کا چہرہ سرخ ہو رہا تھا) :

اے لوگو! تم سے پہلے لوگ اس بات سے ہلاک ہوئے کہ جب کوئی معزز آدمی چوری کرتا تو وہ اُس کو چھوڑ دیتے اور جب کوئی غریب آدمی چوری کرتا تو اُس کو سزا دیتے ۔ اور قسم ہے خدا کی : اگر فاطمہؓ بنتِ محمد بھی چوری کرے تو محمدؐ اُس کا ہاتھ قطع کر دے گا

(بخاری)

---

* کہ اس کام کے ضروری وسائل خود فراہم کرے ۔

○

مفتی محمد شفیع

صدر دارالعلوم کراچی

(۱) جہاں تک نفس قانون کے تصور اور مفہوم و مدلول کا سوال ہے اس میں کسی عقیدہ و مذہب کا دخل نہیں ۔ ہر مذہب وملت میں اس کا تصور ایک ہی ہے ۔ لغت کے اعتبار سے قانون ہر ایسے ضابطہ کو کہا جاتا ہے جس کے تحت میں بہت سی جزئیات داخل ہوں اور محاوراتِ عامہ و اصلاح حکومت میں ۔ قانون کی جو تعریف کی جاتی ہے اس سے کسی کو کسی قید و شرط کی وجہ سے اختلاف بھی ہوسکتا ہے مگر اس کا اسلام یا غیر اسلام سے کوئی تعلق نہیں ۔ ہاں وہ دورایا جہاں سے اسلام اور غیر اسلام میں فرق و امتیاز ہوتا ہے وہ منشا ۔ قانون مضمرات قانون اور تشکیل قانون ، تنقید قانون اور ضابطہ کارروائی وغیرہ ہیں ۔

(۲) قانون اور اسلامی زندگی کی تعمیر

اصول اسلام اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے تعامل سے جو چیز بدیہی طور پر سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے اسلامی زندگی کی تشکیل و تعمیر یا نظام اسلام کے قیام کے دو اصول ہیں جن کو ایک گاڑی کے دو پہیے کہا جا سکتا ہے جن کے بغیر گاڑی نہیں چلتی ۔ ایک قانون جو بزور حکومت نافذ کیا جاتا ہے ۔ دوسرے اصلاح اخلاق و اعمال جو تعلیم و تربیت کے مختلف طریقوں سے حاصل کیا جاتا ہے ۔

اسلامی نظام حیات انھیں دونوں چیزوں سے پروان چڑھا اور دنیا کے مشرق و مغرب پر اس نے حکمرانی کی اور جب ان دونوں میں سے کسی ایک میں ضعف و کمزوری یا اختلال پیدا ہوا اسی وقت یہ نظام معطل ہوگیا ۔

ان دونوں اصولوں میں سے قانون کو تو عام دنیا اور اس کی حکومتیں جانتی پہچانتی ہیں اور ہر قوم ، ہر ملک ، ہر حکومت میں بھلا یا برا کوئی نہ کوئی قانون ہوتا ہے ۔ لیکن دوسرا اصول اصلاح اعمال و اخلاق کا ، اس کی توفیق بہت کم لوگوں کو ہوئی اور اسلام نے اس کو جس انداز سے اٹھایا اور جاری کیا وہ اسی کا طغرئ امتیاز تھا ۔ اور اس آخری دور میں تو حکومتوں کے اداروں میں اس کا کوئی مقام ہی نہیں ۔ یہاں تک کہ آج کے اقتدار یافتہ مسلمان بھی اس سبق کو بھلا چکے ہیں ۔

آج جو پوری دنیا بدامنی ، بے چینی اور اضطراب اور پریشانیوں کا گھر بن کر رہ گئی ہے اور یہ مصائب صرف پسماندہ ملکوں ہی میں نہیں بلکہ ترقی یافتہ ، تعلیم یافتہ ، مہذب ملک دوسروں سے زیادہ اس کا شکار ہیں ۔ ہماری نظر میں اس کا سبب یہ ہرگز نہیں کہ ان ممالک میں قانون یا قانون داں کی تنقید نہیں ۔ کیونکہ قانونی مشینریاں تو ہر جگہ روز بروز بڑھ رہی ہیں بلکہ ان مصائب کا اصل سبب یہ ہے کہ دنیا کی حکومتیں جتنی توجہ قانون اور اس کی تشکیل و تنقید پر

دنیا میں اس کا دسواں حصہ بھی اصلاح اعمال و اخلاق پر خرچ نہیں کرتی۔ برائے نام کہیں اصلاح اخلاق کا نام لیا بھی جاتا ہے تو وہ محض اخلاق سے دل لگی ہے کہ گرد و پیش اور پورا ماحول اخلاق سوز مواد سے بھرا جا رہا ہے اور پھر اخلاق فاضلہ کی دعوت دی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جوں جوں قانون ساز مجلسیں اور اُن کی گرما گرمی بڑھتی جاتی ہے اور تنفیذ قانون کی مشینریاں نئے نئے ناموں سے بروئے کار آتی جاتی ہیں۔ امن عالم اور انسانیت کا چین و اطمینان اسی رفتار سے مختل بلکہ معدوم ہوتا جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ تنفیذ قانون بھی اخلاق و اعمال کے تابع ہے۔ جن لوگوں کے ہاتھوں سے ملک کا قانون چلتا ہے جب اُن کے اخلاق و اعمال درست نہ ہوں گے تو قانون بھی رشوت، ناجائز سفارش، رشتہ داری اور دوستی کی بھینٹ چڑھ جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں جس کو مکی دور کہا جاتا ہے۔ قرآنی تعلیمات کا سارا زور تہذیب اور اصلاح اعمال اور تزکیہ نفوس پر دیا گیا۔

اسی کے ساتھ عام انسانی فطرت کا تجربہ اس پر بھی شاہد ہے کہ محض وعظ و پند اور اصلاح و تربیت کی دعوت بھی نظام عالم کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ شریر اور بد طینت نفوس کے لئے قانون کا شکنجہ بہرحال ضروری ہے۔ قرونِ اولیٰ جس میں اسلامی تعلیمات کے گہرے رنگ نے عام انسانوں کو فرشتوں کے مقام سے اونچا کر دکھایا تھا اس میں بھی اگرچہ کم ہی سہی مگر ایسی مثالیں موجود ہیں کہ جرائم کے انسداد کے لئے قانونی تعزیرات و حدود سے کام لیا گیا۔

(۳) اسلامی فقہ اور جمود

فقہ اسلامی میں حقیقتاً کوئی جمود نہیں۔ اُصول فقہ کے ماتحت ہر نئی سے نئی ضرورت کے لئے قرآن و سنت سے احکام کے استنباط کا سلسلہ عہد نبوی سے لے کر قرون متاخرہ تک ہمیشہ جاری رہا۔ اور صحیح یہ ہے کہ اب بھی جاری ہے۔ البتہ چوتھی صدی ہجری تک دو اہم چیزیں تکوینی طور پر سامنے آئیں جن کی وجہ سے کچھ انتظامی پابندیاں عائد کرنا ضروری سمجھا گیا۔ تاکہ ہر ہوسناک یا کم علم اپنے مزعومات کو فقہ اسلامی یا شریعت کے احکام قرار دے کر اُمت کے لئے گمراہی کا سبب نہ بن جائے۔ پہلی چیز تو یہ ہوئی کہ تکوینی طور پر حق جل شانہٗ نے علماء اُمت اور فقہاء ملت کو اس طرف متوجہ کر دیا کہ انھوں نے آئندہ آنے والی ضرورتوں کے متعلق احتمالات اور مفروضہ سوالات قائم کر کے قرآن و سنت کی روشنی میں ان کے احکام لکھ دیے اور کچھ ایسے قواعد و ضوابط مرتب کر دیئے کہ اُن کے ماتحت ہر نئی ضرورت کا حکم آسانی معلوم کیا جا سکتا ہے اس لئے اس کی ضرورت ہی زیادہ نہ رہتی کہ براہ راست قرآن و سنت سے استنباط احکام کیا جائے۔

دوسری طرف یہ مشاہدہ میں آیا کہ اجتہاد و استنباط کے لئے دو چیزیں رکن اعظم ہیں کہ اس کے متعلقہ علوم میں کامل مہارت دوسرے تقویٰ و دیانت۔ چوتھی صدی کے اواخر میں عام طور پر ان دونوں چیزوں میں عام اضمحلال محسوس کیا گیا اور یہ اندیشہ بہت قوی ہو گیا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو جس چیز سے ڈرایا اور بچایا تھا۔ کہیں مسلمان اس میں مبتلا نہ ہو جائیں۔ وہ یہ کہ آپ نے فرمایا تھا کہ آخر زمانہ میں علم کم ہو جائے گا۔ اور جہل پھیل جائے گا۔ اس وقت

اتخذ الناس رؤسا جہالا فسئلوا یعنی جاہلوں کو اپنا مقتدا بنا لیں گے جن سے لوگ سوالات

فافتوا بغیر علم فضلوا واضلوا کریں گے اور وہ بغیر علم کے فتوے دیں گے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

اس خطرہ سے امت کی حفاظت کے لئے چوتھی صدی ہجری کے دور میں علماء و فقہاء نے یہ انتظامی حکم دے دیا کہ اب نہ عام طور پر لوگوں میں اجتہاد کی صلاحیت نظر آتی ہے اور نہ ہی کسی اجتہاد جدید کی ضرورت باقی ہے کیونکہ امت کے مسلم فقہاء نے تدوین فقہ میں صرف اپنے زمانہ کے موجودہ سوالات ہی حل نہیں کئے بلکہ آئندہ پیش آنے والے نئے مسائل کی بھی صورتیں فرض کرکے ان کے جوابات بھی اصول قرآن و سنت کے تحت مرتب کر دیئے ہیں اور مزید توسیع کے لئے ایسے قواعد و ضوابط مقرر کر دیئے ہیں کہ ان میں معمولی غور و فکر سے ہر نئی ضرورت اور نئے مسئلہ کا جواب بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے۔

فقہاء امت کا یہ حکم کوئی شرعی تحدید نہیں تھی کہ نبوت کی طرح اجتہاد بھی آئندہ کے لئے ختم قرار دیں اور جس طرح خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دعوئے نبوت کفر و ضلالت ہے۔ اسی طرح اجتہاد کا دعویٰ بھی جرم و گناہ قرار دیا جائے۔ نہیں بلکہ ایک طرف جدید اجتہاد کی عدم ضرورت دوسری طرف اس میں بے احتیاطی کے قوی خطرات کی بنا پر انتظام دین کی مصلحت کے لئے یہ قرار دیا جائے کہ اب کوئی مستقل اجتہاد نہ کرے۔ ائمہ سلف کے استنباط کئے ہوئے احکام اور قواعد ہی سے کام لے اور یہ کام لینا بھی ایک قسم کا اجتہاد ہی ہے جو ہمیشہ قیامت تک جاری رہے گا۔ اس لئے فقہ اسلامی میں جمود کا کوئی سوال نہیں جس طرح کے اجتہاد کی ضرورت موجود رہے اس کا سلسلہ برابر جاری ہے۔

(۴) قانون کی تشکیل جدید

اسلامی قانون کی تشکیل کوئی ایسا کام نہیں ہے جس کی ابتدا آج ہو رہی ہو بلکہ جب سے دنیا میں اسلام پھیلا ہے اس کا قانون اسلامی قلمرو میں نافذ العمل رہا ہے۔ فقہ اسلامی ہی پورا اسلامی قانون ہے۔ قرون متاخرہ میں جبکہ قانون ملک کو موجودہ طرز کی دفعات میں ڈھالنے کا طریقہ نکلا تو ترکی، مصر، شام وغیرہ میں فقہ اسلامی کے قوانین کو اسی طرز میں ڈھال کر قانون دیوانی و فوجداری وغیرہ مرتب کئے گئے۔ اور ممالک اسلامیہ میں بحیثیت قانون رائج رہے۔ یہ کتابیں آج بھی موجود ہیں۔ البتہ معدودے چند مسائل ایسے ہوں گے جن میں نئی ضرورتوں کے پیش نظر کچھ غور و فکر کرکے اصول شریعت کے تحت ان کے احکام مدون کرنے ہوں گے۔

اس لئے آج اسلامی قانون کی تشکیل کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہے کہ علماء سلف جن کی عمریں قرآن و سنت میں غور کرنے اور اُن کے احکام سمجھنے کے لئے وقف تھیں اور جن کے تقویٰ و دیانت پر بھی پوری امت کا کلی اعتماد ہے ان کی علمی کاوشوں اور کوششوں سے حاصل شدہ سرمایہ کی قدر کی جائے اور جو اسلامی قوانین فقہاء سلف کے مرتب کردہ فقہ اور اصول فقہ کے تحت مرتب کئے جا چکے ہیں اور انھیں کو پاکستان کے قانون کی بنیاد قرار دیا جائے۔ کیونکہ آج ہم اگر اس ذخیرہ سے قطع نظر کرکے براہ راست قرآن و سنت سے تمام مسائل میں اجتہاد کا کام اپنے ذمہ لیں۔

تو اول تو یہ ایک تحصیل حاصل اور بے فائدہ کوشش ہے دوسرے نہ آج وہ علم راسخ کہیں ملے گا نہ تقویٰ و تدین ۔

اب کام صرف ایسے مسائل اور معاملات کو رہ جائے گا جن میں فقہاء سلف کے لکھے ہوئے احکام کی تنفیذ موجودہ دور میں مشکل نظر آتی ہے یا وہ مسائل جو آج نئے پیدا ہوتے ہیں اور ان کا قانون پچھلی کتابوں میں صراحتاً موجود نہیں اس کے لئے بہترین تدبیر یہ ہے کہ پورے عالم اسلام کے ماہر علماء کا ایک کنونیشن طلب کر کے ان مسائل کو سب کے سامنے رکھا جائے اور باہمی بحث و تمحیص کے بعد قرآن و سنت کی روشنی میں ان کے احکام لکھے جائیں ۔ یا کنونیشن کے بجائے اہل بصیرت علماء کے مشورہ سے ایسے محقق اور ماہر علماء کا بورڈ بنایا جائے جن کی علمی تحقیق اور قابلیت پر ملت کو مکمل اعتماد ہو ۔ اور ان مخصوص مسائل کا حل اس بورڈ کے حوالہ کیا جائے اور جب یہ بورڈ اپنا کام پورا کرے تو اس کی رپورٹ پر عالم اسلام کے دوسرے علماء سے رائیں حاصل کر کے بالآخر کوئی فیصلہ کیا جائے ۔ اس طرح انشاء اللہ تعالیٰ حق بات کی تحقیق بھی مکمل ہو جائے گی ۔ اور دنیا ئے اسلام کا اعتماد بھی پورا حاصل ہو سکے گا ۔

کنونیشن کی صورت ہو یا بورڈ کی دونوں صورتوں میں اس کام کے لئے دعوت صرف ان علماء کو دی جائے جن کی علمی دسترس پر ان کی تصانیف یا تعلیمی خدمات سے شہادات مبینہ موجود ہوں ۔ محض عربی زبان جاننے یا کسی پلیٹ فارم پر تقریر کرلینے کے معیار سے اس کام کے لئے ارجان کار کا انتخاب نہ ہونا چاہئے ۔

⑤ قانون کی تدوین کے بعد تنفیذ کا کام ایک عملی کام رہ جاتا ہے ۔ جو صورت موجودہ حکومتوں میں ان کے اپنے بنائے ہوئے قانون کی تنفیذ کے لئے اختیار کی جاتی ہیں ۔ وہی اسلامی قانون کے لئے بھی ہو سکتی ہیں ۔

البتہ موجودہ دور کا ضابطہ کارروائی اور تنفیذ قانون کے طریقے خود بھی نہایت ناقص اور طولانی ہیں ۔ جن میں تکلیف بھی زیادہ ہے، خرچ بھی اور جعل سازی کے راستے بھی اس لئے ان کو بھی تدریجاً اس سادگی کی طرف لانا ہے جو اسلامی قانون کے خصائص میں سے ہیں ۔

۔ اہل سنت کے چاروں مذاہب کے باہم اختلافات اصولوں یا دین کے بنیادی معاملات کے متعلق نہیں ہیں ۔ بلکہ یا تو وہ عملی زندگی کے جزوی مسائل سے متعلق ہیں یا قانونی نکات کی تعبیرات سے یہ اختلافات محض تعصب پر مبنی نہیں، بلکہ اُن کی بنیاد مختلف احادیث و روایات پر ہے یا پھر ایک ہی روایت کی مختلف تعبیرات پر یا بدرجۂ آخر اصول قیاس کے مختلف استعمال پر ۔ اس اختلاف آراء کی وجہ سے اسلام کے قانونی لٹریچر میں بڑا قیمتی اضافہ ہوا ہے اور ان کا حصہ قانون کو ایک بلند پایہ فن بنانے میں نہایت ہی نمایاں رہا ہے ۔

——— تھامس پیٹرک ھوگس

ڈکشنری آف اسلام

○

ڈاکٹر محمد حمید اللہ

(پروفیسر پیرس یونیورسٹی ۔ پیرس)

تصور قانون

۱۔ میری دانست میں اسلامی تصور کے مطابق قانون سے مراد وہ دستور العمل ہے جس کی اساسی چیزیں وحی ربانی کے ذریعہ سے انسان تک پہنچی ہیں ۔ جو ساتھ ہی سراسر معقول اور انسان کے لئے مفید بھی ہیں ۔ چنانچہ جس چیز میں حسن ہی حسن ہو وہی فرض و واجب ہوتا ہے اور جس میں حسن غالب ہو وہی مستحب قرار دیا جاتا ہے ۔ اسی طرح جس میں قبح ہی قبح ہو وہ حرام ہوتا ہے اور جس میں قبح غالب ہو وہ مکروہ ۔ جو امر ممنوع قرار دیا جائے ، صرف وہی ممنوع ہوگا ۔ باقی ساری غیر محدود مسکوت عنہ چیزیں مباح ——— ۔ احکام ربانی کو انسان بدل تو نہیں سکتا لیکن تعبیر انسانی چیز ہے ، اور تعمیل ہر شخص اپنی سمجھ اور بساط کے مطابق ہی کر سکتا ہے ۔ مزید براں خود قرآن اور حدیث کے ارشادات بھی سارے کے سارے فریضہ عائد نہیں کرتے ۔ ان سے مستحبات اور مباحات بھی پیدا ہوتے ہیں جن کی عدم تعمیل پر کوئی سزا نہیں دی جا سکتی (نماز پڑھو ، اور خیرات دو اور حج کے زمانے میں تجارت کر لو یہ تینوں قرآنی ارشادات ہیں ۔ لیکن تینوں کا اثر یکساں نہیں ۔ ایک فرض دوسرا مستحب اور تیسرا مباح) خدائی اساس اور انسانی تعبیر کے باعث اسلامی قانون میں استحکام بھی ہے ، اس سے انسان کے دل میں عقیدت بھی پیدا ہوتی ہے اور اس میں لچک بھی ہے ۔ چنانچہ ایک قیاس سے دوسرا قیاس ہی نہیں ، ایک اجماع سے دوسرا اجماع تک منسوخ ہو سکتا ہے ۔

حیات کی تعمیر میں قانون کا حصہ

۲۔ فقہ میں عبادات ، معاملات ، عقوبات غرض انسانی زندگی کے سارے ظاہری پہلوؤں کے متعلق احکام ملتے ہیں ۔ حکمرانی اور بیرونی ممالک سے تعلقات تک اس سے خارج نہیں ۔ یہ جامعیت بیک وقت روح اور بدن دونوں کی ضرورتوں کی تکمیل کرتی ہے اور انسان میں ایک ہم آہنگ توازن پیدا کرتی ہے ۔ روح اور بدن میں تفریق پیدا کر دیں اور عبادات کے انصرام کو عام معاملات سے جدا کر دیں تو جس پہلو پر زیادہ توجہ ہوگی وہ ترقی تو کرے گا لیکن یہ ادھوری ترقی ہوگی ۔ صرف روح سے واسطہ رکھیں تو انسان فرشتہ بن جائے گا ۔ صرف بدن پر توجہ ہو تو درندہ ، انسان نہیں ——— اسلام ہر جہتی اور سب پہلوؤں کی بیک وقت ترقی چاہتا ہے ۔ مزید براں اس کی اعتدال پسندی کے باعث وہ مٹھی بھر انسانوں ہی کے لئے ممکن العمل نہیں رہتا ، بلکہ خود عوام کے لئے ، معاشرہ انسانی کے سارے ہی افراد کے لئے ۔

فقہ اور جمود

۳۔ فقہ اسلامی میں کوئی جمود نہیں ۔ انفرادی فقہا میں جمود ہو سکتا ہے اور یہ فقہ کا قصور نہیں ۔

..   ..   ..

قانون کی تشکیل جدید

۴۔ فقہ کی تشکیلِ جدید کا سوال اتنا ہی بے محل ہے جتنا یہ سوچنا کہ دو اور دو تو پُرانے زمانے میں چار ہوتے تھے اور اب کچھ اور۔ جس کی ضرورت ہے وہ صرف یہ ہے کہ نئی چیزوں کے متعلق اس کے سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر نئے قاعدے استنباط کریں اور اگر کسی پُرانی چیز کے متعلق پرانا فیصلہ نئے ماحول میں "عُسر" پیدا کرتا نظر آتا ہے تو راست سرچشمہ قانون یعنی قرآن اور حدیث سے رجوع کریں اور نئے سرے سے استنباط کریں۔ پُرانے ائمہ کا احترام تو ملحوظ رہے گا۔ لیکن وہ ارباباً من دون اللہ نہیں قرار دیئے جائیں گے۔ علماء امتی انبیاء بنی اسرائیل کے بمصداق اپنے زمانے کے ہادی تھے تا ابد نہیں۔

قرآن و حدیث سے تعلق کو راست اور دائمی طور پر برقرار رکھنے کے لئے خصوصی بلکہ اساسی چیز یعنی اجماع امت کو منظم کرنا چاہیئے کہ لا تجتمع امتی علی الضلالۃ۔ مثلاً ہر شہر اور ہر اس مقام پر جہاں کوئی عالم ہو اُسے کسی مقامی، ضلع داری، صوبہ داری، دارالسلطنتی انجمن سے درجہ بدرجہ منسلک کریں اور ملکی انجمنیں ہر ملک میں ہوں، جن میں آپس میں وفاق پیدا کیا جائے۔ جب کبھی کوئی مسئلہ پیش ہو تو مرکز اُسے ساری شاخوں میں بھیجے۔ شاخوں کی رایوں میں اختلاف ہو تو فریقین کی دلیلیں مکرر گشت کرائی جائیں۔ فیصلہ کثرتِ رائے سے ہو۔ ایسا مرکز چند مقاموں کے اشتراک سے چھوٹے پیمانہ پر فوراً بھی شروع ہو سکتا ہے۔ ذریعہ بحث اندرونِ ملک مقامی۔ ہاں ہو تو بین الممالک مراسلت میں رحو بین الاسلامی چیز ہوگی، عربی زبان جس سے ہر فقیہہ واقف ہوتا ہے۔ وقتاً فوقتاً اجتماع اور زبانی مباحث بھی ہو سکتے ہیں۔

فقہ کی ہمیشہ سے یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ علماء کی نجی چیز رہی ہے اور حکومت سے آزاد۔ اس لئے نظام اجماع کو بھی غیر سرکاری اساس پر قائم کیا جانا چاہیئے۔ فقہا کو رائے قائم کرنے سے قبل متعلقہ علوم و فنون کے ماہروں سے مشاورت بھی کرنی چاہیئے مثلاً بینک کے ماہرین اور علم ہیئت کے ماہرین وغیرہ۔

۵۔ حرکت میں برکت ہے۔ فاذا عزمت فتوکل علی اللہ۔

"قدیم زمانے میں افراد کے باہمی جھگڑے طاقت آزمائی کے ذریعے طے ہوتے تھے۔ اب ہم ترقی کرکے اس دور میں پہنچ گئے ہیں جب کہ افراد کے درمیان یہ جھگڑے عدالتوں کے ذریعے قانون سے طے ہوتے ہیں۔ لیکن قوموں کے باہمی اختلافات میں جنگلی قانون اب بھی رائج ہے۔ اب ہمیں ترقی کرکے اس منزل پر پہنچنا ہے جہاں قوموں کے جھگڑے بھی عدالتوں میں طے ہونے لگیں۔"

چارلس رائین
صدر امریکن بار ایسوسی ایشن

مولانا عبدالماجد دریابادی

مدیر ہفت روزہ صدق جدید لکھنؤ

آپ کے سوالات بجائے خود مشکل اور تشریح طلب ہیں اور پھر ان کے مختصر جوابات تو دشوار تر۔ ہر سوال ایک مستقل مقالہ کا طالب، بہرحال دو سطری، بلکہ یک لفظی جوابات حاضر ہیں:۔

(۱) تصور قانون

بندوں کی ہدایت و رہبری کے لئے احکام الٰہی۔ خواہ بصورت نص، خواہ بذریعۂ استنباط۔

(۲) قانون کا حصہ

(الف) بہت بڑا اور اہم حصہ کہ بغیر اس کے اسلامی زندگی ناقص ہی رہے گی۔ قانون کے تحت اجتماعی، سیاسی، معاملاتی زندگی کا بہت بڑا حصہ آجاتا ہے۔ اور اگر مسلمان نے بلا عذر قومی یہ سارا حصہ چھوڑ دیا تو یہ ایسی ہی بات ہوئی کہ مریض نے طبیب حاذق کے تجویز نسخے میں سے کچھ اجزاء لے لیے اور باقی چھوڑ دیئے۔

(ب) اس کا قطعی اور عمومی نفاذ۔ استثناء صرف حالات کی معذوری کی بنا پر قابل قبول ہو سکتا ہے۔ اور معذوری سے مراد ایسے حالات مخالف کا اجتماع ہے جن کا ہٹانا معمولاً افراد کی قوت سے باہر ہو۔

(۳) جمود کا سبب

فقہا کی عصری تقاضوں کی طرف سے غفلت اور بے خبری۔

(۴) تشکیل جدید

صاحب نظر و بصیرت فقہائے اسلام اہل اجتہاد اور جدید اور عصری حالات کا پورا جائزہ لے کر کتاب و سنت کی روشنی میں ایک مکمل و جامع ضابطہ تیار کریں اور حکومت اسلامی اس کا اجراء کرے۔

(۵) پاکستان اور اسلامی قانون:

نمبر اول پر ملک بھر میں صحیح دینی تعلیم و تربیت کی اشاعت عام اور نمبر دوم پر حکومت سے اس قانون کی تنفیذ کا مطالبہ۔

○

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

ڈائرکٹر اقبال اکاڈمی کراچی

(۱) ہر نظریۂ حیات کا ایک قانون ہوتا ہے جس کی پابندی اس نظریہ کے ماننے والے خود اپنے اوپر عائد کر لیتے ہیں

ہر شخص اپنی فطرت سے مجبور ہے کہ کسی نہ کسی تصور کی طرف حسن و کمال کی انتہا منسوب کرے ۔ اور اُس سے محبت کرے ۔ نصب العین کی محبت اُس کے لئے خوب و زشت ۔ درست اور نادرست، جائز اور ناجائز کا امتیاز پیدا کرتی ہے ۔ ہر وہ جو اُسے اس کے نصب العین کے قریب تر لاتا ہے ۔ اُس کے نزدیک خوب اور درست اور محمود اور جائز ہوتا ہے اور ہر جو اُسے نصب العین سے دور کرتا ہے وہ اُسے . . . . . اور نامحمود اور نادرست ۔ اور ناجائز قرار دیتا ہے ۔ اس طرح سے اُس کی زندگی کے ہر شعبہ پر ایک قانون مسلّط ہو جاتا ہے ۔ یہی نظام قانون نظریۂ حیات کی عملی شکل ہوتی ہے ۔ قانون دو قسم کا ہوتا ہے ۔ ایک وہ جس کی خلاف ورزی کے لئے ضمیر کی ملامت یا نصب العین سے دوری کے دل دوز احساس کے علاوہ اور کوئی سزا مقرر نہیں ہوتی اور دوسرا وہ جس کی خلاف ورزی کے لئے ضمیر کی ملامت اور نصب العین کی دوری کے علاوہ نصب العین کے ماننے والوں کی جماعتی قوت ایک سزا بھی مقرر کرتی ہے ۔ پھر بعض قوانین ایسے ہوتے ہیں جو ضبط تحریر میں آ جاتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں جو لکھے نہیں جاتے ۔ لیکن مقدس سمجھے جاتے ہیں اور اُن پر عمل نسلاً بعد نسلاً جاری رہتا ہے ۔ مثلاً انگلستان کا دستور حکومت ۔

اسلام کا مرکزی تصور یا نصب العین توحید ہے جس کی صحیح تفہیم خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے ذریعہ سے ہوتی ہے ۔ اسلام کا نظام قانون توحید کے اُس تصور پر مبنی ہے جسے حضورؐ نے براہ راست اللہ تعالیٰ سے سیکھا اور ہمیں سکھایا ۔ لہٰذا اسلام کا بنیادی قانون وہ ہے جسے حضورؐ نے اپنے زمانہ میں نافذ فرمایا اور جس کی نظری اور عملی واقفیت نسلاً بعد نسلاً تاریخ اور تواتر کے ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے ۔

(۲) آپ کی نگاہ میں اسلامی زندگی کی تشکیل و تعمیر میں قانون کا کیا حصہ ہے؟ اسلام اس سلسلہ میں قانون کا کیا رول مقرر کرتا ہے

جب بھی کوئی فرد یا جماعت کسی خاص نصب العین کے مطابق اپنی زندگی کی تشکیل اور تعمیر کرنا چاہے تو اُس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس نصب العین کے قانون پر سختی سے عمل پیرا ہو ۔ لہٰذا اگر کوئی مسلمان فرد یا جماعت اپنی اسلامی زندگی کی تشکیل اور تعمیر کرنا چاہے تو اُس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسلام کے بنیادی قانون پر جس کی تعریف اوپر دی گئی ہے شدت سے عمل پیرا ہو ۔ اسلام قانون اسلامی کی پابندی کو توحید کے نصب العین کے حصول کا ذریعہ قرار دیتا ہے ۔ اسلام میں قانون کا رول یہی ہے ۔ ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا

(۳) فقہ اسلامی میں جمود کا اصلی سبب کیا ہے؟

اس دور میں جمود فقہ کی شکایت زیادہ تر اُن لوگوں کی زبان پر ہے جو اغیار کے نظریات حیات سے متاثر ہیں۔ اور جن کے خیال میں اسلام کے قوانین فرسودہ اور بیکار ہو چکے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اس کا باعث یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا فقہ اسلامی جامد ہو گئی ہے۔ ورنہ اگر اجتہاد کا دروازہ کھل جائے تو اسلام آن کی آن میں جدید بن کر دورِ حاضر کے تقاضوں کو پورا کر سکتا ہے۔ ایسے لوگ دوسرے نظریات کی محبت کے تقاضوں کو جو اُن کے دل میں پیدا ہوتے رہتے ہیں دورِ حاضر کے تقاضے سمجھتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ چونکہ اسلام ہر دور کے لئے ہے ضروری ہے کہ وہ ان تقاضوں کو بھی پورا کرے۔ ایسے لوگ اسلام پر دوسرے نظریات کی فوقیت پر ایمان لانے کے بعد بھی دائرۂ اسلام میں موجود رہنے کے لئے اجتہاد پر اپنا اصرار لگا کر بیٹھے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کو بدل کر اُن کی مرضی کے مطابق کیا جا سکتا ہے اور ایسا ضرور ہونا چاہئے۔ اصل بات یہ ہے کہ ایسا اجتہاد جو اسلام کے بنیادی قوانین کو بھی بدل دے۔ اسلام کے اندر کوئی مقام نہیں رکھتا، اور نہ کبھی وجود میں آ سکتا ہے۔ اس عمل کو اجتہاد کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ یہ تو اسلام کو بدل کر دورِ حاضر کے نظریات کے مطابق کرنے کی ایک سعی ہے۔ افسوس کہ جو لوگ اس سعی میں مصروف ہیں وہ نہیں جانتے کہ اسلام کے سوائے باقی سب نظریات مٹ جانے والے ہیں اور جب وہ مٹ جائیں گے تو دورِ حاضر کے وہ تقاضے بھی مٹ جائیں گے جن کی وجہ سے وہ اس وقت اسلام کے شان دار قوانین کو جس کا منبع اور ماخذ توحید کا کامل ترین تصور ہے۔ بدلنا چاہتے ہیں[۱]

اجتہاد کے معنی یہ ہیں کہ اسلامی تعلیمات اور بنیادی اسلامی قوانین سے حسبِ ضرورت نئے قوانین کا استخراج کیا جائے اسلامی فقہ کے جمود کا نظریہ ان معنوں میں صحیح نہیں کہ تاریخ کے ایک دور میں پہنچ کر نئے قوانین کا استخراج موقوف کر دیا گیا۔ اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ سے کھلا پڑا رہا ہے۔ نہ اسے کسی نے بند کیا تھا اور نہ اب اس کے کھولنے کا سوال ہے۔ نہ کسی کے کہنے سے یہ کھلتا ہے اور نہ بند ہوتا ہے۔ اجتہاد یعنی پرانے بنیادی قوانین سے نئے فرعی قوانین کا استخراج صرف ضرورت ہی سے ہو سکتا ہے۔ جب تک اسلام ہماری سیاسی اور اجتماعی زندگی کا زندہ نصب العین بنا رہا۔ اجتہاد ہوتا رہا اور نئے اسلامی قوانین وجود میں آتے رہے۔ اور جب سے ہماری سیاسی زندگی دوسرے تصورات اور نظریات مثلاً شہنشاہیت۔ قومیت۔ نسلیت۔ وطنیت۔ اور جمہوریت وغیرہ کی نذر ہو رہی ہے ہمیں نئے قوانین کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی۔ اور نہ نئے قوانین وجود میں آتے ہیں۔

(۴) اسلامی قانون کی تشکیل جدید کس طرح ہو سکتی ہے اس کی شکل کیا ہو سکتی ہے۔ اس کے لوازمات اور تقاضے کیا ہیں؟

جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا ہے اسلامی قانون کی جدید تشکیل اس کی عملی ضرورت کے شدید احساس کے بغیر نہیں

---

[۱] اسلام کا قانون کیوں نہیں بدل سکتا اور کیوں بدلنا نہیں چاہیئے اس کے علمی دلائل کیلئے میرے اس مضمون کی طرف رجوع فرمائیں جو میں نے لاہور کے بین الاقوامی کلوکیم میں پڑھا تھا اور جسے ہمدرد ٹرسٹ کراچی نے بعنوان "امن عالم میں اسلام کا حصہ" مکمل صورت میں شائع کیا ہے۔

ہوسکے گی۔ اس قسم کا احساس اس وقت پیدا ہوگا جب ایک صحیح قسم کی․․․․ اسلامی ریاست وجود میں آجائے گی۔ اس ریاست کی روح رواں توحید کا نصب العین ہوگا۔ اس کا مقصد یہ ہوگا کہ مسلمانوں کو انفرادی اور جماعتی دونوں حیثیتوں سے حق تعالیٰ کے ساتھ زیادہ سے زیادہ محبت کرنے اور اس کی رضامندی کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کے لئے تیار کیا جائے۔ اس کی کوشش یہ ہوگی کہ اس کا ہر فرد توحید کے نصب العین کے ساتھ ایک والہانہ محبت اور عقیدت پیدا کرے۔ لہٰذا یہ ریاست ایک ایسا نظام تعلیم قائم کرے گی جو ان اغراض کو پورا کرنے کے قابل ہوگا اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مسلمانوں کی جماعت میں اہل علم وحکمت اور تقویٰ اور تدین کی تعداد میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ ریاست ان لوگوں کی قدر وقیمت کو پہچانے گی اور اپنے نظم ونسق کے کام میں ان کو دوسروں پر ترجیح دے گی یہاں تک کہ ریاست کے ہر بڑے شعبہ کی قیادت ان لوگوں کے ہاتھ میں آجائے گی۔ پھر ریاست کے ہر محکمہ کا بڑا افسر خود ہی اپنی ضرورت کے مطابق یعنی اپنے انتظامی شعبہ کے اندر ریاست کے نصب العین کے حصول کی خاطر بنیادی اسلامی قوانین کی روشنی میں جو فرعی قوانین بنائے گا یا بنوائے گا وہ اسلامی فقہ جدید کی شکل اختیار کریں گے — قانون بغیر ضرورت کے وجود میں نہیں آتا۔ اور قانون کی تمام ضرورتیں ایک ہی دن میں پیدا نہیں ہوتیں بلکہ رفتہ رفتہ محسوس ہوتی ہیں۔ لہٰذا قانون بھی رفتہ رفتہ بن سکتا ہے۔ اگر ہم ایک مجلس قانون ساز کو بٹھا کر ایک سرے سے دوسرے سرے تک سارا قانون اپنے خیال کے مطابق اسلامی بنا کر رکھ دیں تو وہ عملی طور پر بیکار ثابت ہوگا۔

⑤ پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کے لئے کیا اقدامات ضروری ہیں؟

پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کے لئے جن اقدامات کی ضرورت ہے۔ اُن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ مختصراً اُن کی فہرست حسب ذیل ہے:۔

(۱) پاکستان کو ایک ایسی صحیح اسلامی ریاست بنانا جس کا مقصد وحید یہ ہو کہ مسلمانوں کو خدا کی رضامندی کے حصول کے لئے جد وجہد کرنے کی تربیت دی جائے۔

(۲) پاکستان میں ایک ایسے نظام تعلیم کا وجود میں لانا جس کے ہر شعبہ کی روح رواں توحید کا نصب العین ہو۔ جس میں اسلام تعلیمی مضامین ہی سے فقط ایک مضمون کی حیثیت نہ رکھتا ہو بلکہ جس میں ہر مضمون علم دین کی ایک شاخ کی حیثیت رکھتا ہو۔

(۳) حکومت پاکستان کے ہر بڑے اور کلیدی عہدہ پر اہل علم وحکمت اور اہل تدین وتقویٰ کا تقرر۔

محمد رفیع الدین

"اہلِ روما کو چھوڑ کر دنیا کی کسی قوم کے پاس اتنا عظیم الشان اور اس قدر احتیاط سے مرتب کردہ قانونی نظام نہیں ہے جتنا کہ عربوں (یعنی مسلمانوں) کا ہے"۔ وان کریمر

مولانا امین احسن اصلاحی

ممبر لا کمیشن

آپ نے اپنے سوالات کے مرتب کرنے میں بڑی ہوشیاری سے کام لیا ہے اُن کے جواب کے لئے ایک پوری تصنیف درکار ہے۔ میں نے ان پر مفصل بحث اپنی نئی کتاب "اسلامی قانون کی بنیادیں" میں کی ہے یہاں آپ کے تین سوالات کے متعلق مختصراً اپنے خیالات میں پیش کر رہا ہوں لیکن ساتھ ہی اس بات کی وضاحت کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ جو کچھ میں عرض کر رہا ہوں اپنی ذاتی حیثیت میں عرض کر رہا ہوں اور اس کا کوئی تعلق کمیشن کی آراء سے نہیں ہے۔

① جمود کے اسباب

ایک بڑی وجہ اس کی یہ تھی کہ مغرب کے لادینی اثرات کے تحت جو اٹھارویں صدی کے اواخر میں پوری طرح زور پکڑ گئے عموماً مسلمان حکومتوں نے بھی غیر اسلامی قوانین اختیار کرنے شروع کر دیے۔ ایک محدود ایریا کے سوا اجتماعی وسیاسی زندگی کے ہر گوشہ میں وضعی قوانین دخیل ہو گئے۔ جن مسلمان ملکوں میں مغربی قوموں کا عملاً تسلط قائم ہو گیا وہاں تو اسلامی قوانین کا پڑھنا پڑھانا بھی محض عربی مدرسوں میں بطور تبرک ہی رہ گیا۔ میں نے انگریزوں کے دورِ اقتدار میں ایک دینی درس گاہ میں فقہ کی کتابیں پڑھی ہیں۔ اس زمانہ میں ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی تھی کہ نماز روزہ اور نکاح وطلاق کے چند ابواب کے سوا فقہ اسلامی کے بقیہ ابواب کا مصرف کیا ہے؛ جب طبیعتیں اس طرح کند ہو جائیں اور قانون عملی زندگی سے اتنا بے تعلق ہو جائے تو اس کے سیکھنے سکھانے کا ذوق بھی مردہ ہو جاتا ہے۔ چہ جائیکہ اس کے اندر اجتہاد کا ولولہ پیدا ہو۔ یہ تو ہمارے عربی مدارس اور ہمارے علماء کی کرامت ہے کہ ان مخالف حالات کے اندر بھی اُنھوں نے ہدایہ اور شامی کا نام زندہ رکھا، ورنہ شاید لوگ اُن کے نام بھی بھول جاتے۔ موجودہ زمانہ کے لوگ اس چیز پر تو بہت دانت پیستے ہیں کہ مولویوں نے اجتہاد کا دروازہ بالکل بند کر دیا ہے لیکن اس بات پر غور کرنے کی زحمت کوئی صاحب بھی گوارا نہیں فرماتے کہ جاہلیت کے غلبہ و تسلط کے اس عالمگیر اندھیرے میں آخر اجتہاد کے لئے محرک کون سا باقی رہ گیا تھا:

اس کی دوسری بڑی وجہ جو درحقیقت پہلی ہی وجہ کا ایک قدرتی نتیجہ ہے یہ ہے کہ ہمارا نظامِ تعلیم دو حصوں میں منقسم ہو گیا۔ سفیر ملکی حکمران اپنی ضروریات کے لئے مجبور ہوئے کہ اپنے نظریات کی درس گاہیں قائم کریں اور ان میں وہ علوم سکھائیں جن کو وہ علوم سمجھتے ہیں یا جن کی ان کو ضرورت تھی۔ دوسری طرف جو لوگ اسلامی درد رکھتے تھے ان کو اپنے اسلامی ورثہ کی حفاظت کی فکر ہوئی اور انھوں نے پرانے طرز کی درس گاہیں سنبھالیں یا قائم کیں۔ نئے طرز کی درس گاہوں میں اسلامی علوم کا گذر نہیں تھا اور پرانے طرز کی درس گاہوں میں نئے علوم حرام تھے۔ نئی درس گاہوں میں بڑی چیخ پکار کے بعد اگر دینی

تعلیم کو کچھ بار حاصل ہوا بھی تو اس کی حیثیت اکبر مرحوم کی زبان میں بادہ مغرب میں تھوڑی سی زمزم سے زیادہ نہ تھی۔ اس طرح اسلامی مدارس کی اصلاح کی تحریک کے تحت اگر بعض عربی مدارس میں نئے علوم کے لئے کچھ جگہ نکالی بھی گئی تو بس اتنی کہ عربی خوان طلبہ کی زبانوں پر کچھ انگریزی الفاظ بھی چڑھ گئے۔ نہ دینی علوم کی ہوا ان کو لگنے پائی اور نہ جدید علوم و افکار سے یہ آشنا ہو سکے۔ میں اس صورت حال پر اس عہد کے ان دونوں تعلیمی نظاموں میں سے کسی کو بھی ملامت کا مستحق نہیں سمجھتا میرے خیال میں دونوں ہی کے چلانے والے اپنی اپنی جگہ پر مجبور و بے قصور تھے۔ انگریزوں نے جو نظام تعلیم قائم کیا اس کے اندر ہماری دینی تعلیم ایک بالکل بے جوڑ سی چیز تھی۔ اس کے نظریہ اور اس کے نظریہ میں بنیادی فرق تھا۔ پھر انگریزی درسگاہوں کا ماحول قرآن و حدیث اور فقہ اسلامی کی تعلیم کے لئے اتنا ہی ناموزوں تھا جتنا زعفران کی کاشت کے لئے صحرائے افریقہ کا کوئی تپتا ہوا حصہ ہو سکتا ہے۔ اس طرح ہماری عربی درسگاہوں میں انگریزی اور جدید علوم کو گھسانے کی کوشش بھی ایک سعی لاحاصل تھی۔ انگریزوں کے تسلط اور جدید درسگاہوں کے سرکاری اہتمام میں قیام نے ان درسگاہوں کو ایسی کس مپرسی کے عالم میں ڈال دیا تھا کہ انھوں نے جن علوم کے پڑھنے پڑھانے کا بیڑا اٹھایا تھا ان ہی کی تعلیم کے لئے ان کو سرمایہ حاصل ہونا دشوار تھا، کجا کہ وہ نئے علوم کی تعلیم و تدریس کا انتظام کر پاتیں۔ بہرحال یہ جو کچھ ہوا اس انقلاب کا ایک قدرتی نتیجہ تھا، جس سے ہماری قوم کو گذرنا پڑا تھا۔ میں اس صورت حال کا الزام کسی پر بھی ڈالے بغیر صرف اس نتیجہ سے بحث کرنا چاہتا ہوں جو نظام تعلیم کے اس انقسام سے ہمارے حصہ میں آیا۔ وہ نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں جو لوگ نئی درسگاہوں سے تعلیم پا کر نکلے وہ دین سے بے بہرہ نکلے اور جنھوں نے پرانی درسگاہوں میں تعلیم پائی وہ اپنے گرد و پیش کی دنیا کے حالات و مسائل سے بالکل بے خبر رہے۔ اس وجہ سے ان میں سے نکلنے والوں میں سے مشکل ہی سے کوئی ان شرائط پر پورا اتر سکا جو ایک صاحب اجتہاد کے لئے ضروری ہیں۔ اگر گنتی کے چند افراد اس قابل ہوئے کہ وہ پیش آنے والے مسائل میں شریعت کی روشنی میں مسلمانوں کی کچھ رہنمائی کر سکیں تو وہ ان تعلیمی نظاموں میں سے کسی کا ثمرہ نہیں تھے بلکہ وہ محض اللہ تعالیٰ کی توفیق و رہنمائی اور اس کی بخشی ہوئی ذہانت سے اس قابل ہوگئے کہ دین کی کچھ خدمت کر سکے۔ ممکن ہے کہ یہاں کسی صاحب کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب مسلمانوں کے اندر چند مخصوص اماموں کی تقلید کا رجحان پیدا ہو جانا اور پھر اس تقلید کا دین و شریعت بن جانا بھی تو ہے؟

اس میں شبہ نہیں کہ مختلف فقہی گروہوں میں حمیت و تعصب نے کبھی پیدا ہو کر بڑا نقصان پہنچایا۔ اس تعصب کے سبب سے ہر گروہ نے حق کو اپنے اپنے مسلک فقہی کے اندر محصور سمجھ لیا اور اپنے ائمہ و علماء کی اجتہادی رایوں پر ان کے دلائل کی روشنی میں غور کرنا اور ان کے صحیح و سقیم میں امتیاز کرنا بالکل چھوڑ دیا۔ حالانکہ اس طرح کی تحقیق و تنقید کی سب سے زیادہ تاکید ہمارے ائمہ ہی نے کی تھی یہ چیز روح اجتہاد کو تازہ رکھنے کے لئے بھی ضروری تھی اور ملت کے اندر اتفاق و اتحاد کے نقطہ نظر سے بھی بڑی ضروری تھی۔ لیکن یہ سوال قابل غور ہے کہ اسلامی شریعت کے مزاج اور ہمارے بزرگ ائمہ کی نہایت پرزور تاکید ان کے باوجود آخر مسلمانوں کے اندر تقلید کے اس رجحان نے کس طرح جگہ بنائی اور پھر اس طرح جگہ بنائی کہ اب اس کو اس جگہ سے ہلانا محال ہو رہا ہے؟

میرے نزدیک اس تقلید کے پیدا ہونے اور جڑ پکڑ جانے کے بھی چند اسباب ہیں۔ دنیا کی تمام خرابیوں کی طرح یہ خرابی بھی بتدریج پروان چڑھی ہے اور اس کے اسباب واضح اور معلوم ہیں۔ میں ان میں سے بعض کی طرف یہاں اشارہ کروں گا۔

اس کا پہلا سبب یہ ہے کہ اسلامی نظام اور اسلامی علوم کے زوال وانحطاط کے سبب سے ایسے لوگوں کا پیدا ہونا کم ہو گیا جو اجتہاد کی اہلیت رکھنے والے ہوں۔ جب منصب اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والوں کی پیداوار ہی کم ہو جائے تو اس کام کو جاری رکھنے اور مسلمان پر اپنی شان اجتہاد کا سکہ بٹھانے والے کہاں سے آتے۔ جہاں تک مسلمانوں کے ذہن کا تعلق ہے حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں بھی وہ اجتہاد کے قبول کرنے کے لئے بند نہیں ہوا۔ اجتہاد کے بند ہونے کی تاریخ بغداد کی بربادی کی تاریخ سے ملائی جاتی ہے۔ لیکن امام ابن تیمیہؒ اس کے بعد اور مسلمان حکومتوں کی تباہ شدید افراتفری کے دور میں اٹھے اور انھوں نے ایک عالم سے اپنے اجتہاد کا لوہا منوالیا۔ لیکن ابن تیمیہؒ ایک عبقری تھے۔ عبقری روز روز پیدا نہیں ہوتے۔ اعلیٰ چیز تو یہ تھی کہ وہ وقت کے نظام کے اندر وہ صلاحیت باقی ہوتی جس سے بلند پایہ اشخاص پیدا ہو سکتے۔ وقت کا نظام اس صلاحیت سے محروم ہو چکا تھا، اس وجہ سے صف اول کے اشخاص بہت کم پیدا ہوئے اور دوم و سوم کے لوگوں کے بس کی یہ بات نہ تھی کہ وہ اجتہاد کر کے مسلمانوں پر اپنا اعتماد قائم کر سکتے۔

اس کا دوسرا سبب مسلمانوں کا اخلاقی زوال ہے۔ اس اخلاقی زوال کے سبب سے بڑے بڑے ذہین و فطین لوگ وقت کے حکمرانوں کے درباروں سے وابستہ ہو گئے اور اُن کی خوشنودی و مقصد براری کے لئے انھوں نے اجتہادات فرمائے اور فتوے لکھے، اگر ان کے اندر ذہانت اور علم کے ساتھ وہ سیرت اور وہ اخلاقی بلندی بھی موجود ہوتی جو مجتہد کے لئے ایک شرط ضروری ہے تو مسلمان ان کے اجتہادات پر ضرور اعتماد کرتے لیکن لوگوں نے ان کی دین فروشی اور دنیا سازی کے تماشے دیکھ کر سلامتی اس میں پائی کہ ان دنیا پرستوں کے اجتہادات کے بجائے ان اگلوں کی تقلید ہی پر قناعت کریں جن کے علم کی طرح ان کی سیرت بھی ہر کسوٹی پر کھری ثابت ہو چکی ہے۔ اس پہلو سے شرائط اجتہاد کے سلسلہ میں سیرت کی اہمیت پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ آدمی کا اخلاق قابل اعتماد نہ ہو تو اس پر دنیا کے بھی کسی اہم معاملہ میں بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر اس معاملہ میں اس پر کس طرح بھروسہ کیا جا سکتا ہے، جس کا تعلق دنیا اور آخرت دونوں سے ہے۔ آج بھی غور کیجئے تو فی الحقیقت ہم اس صورت حال سے دوچار ہیں۔ یہ بات نہیں ہے کہ لوگ اجتہاد کو کوئی کفر اور تقلید کو کوئی جزو ایمان سمجھتے ہیں، اگر ایسے لوگ ہیں بھی تو ان کی تعداد بہت تھوڑی ہے۔ اصلی چیز یہی ہے کہ اس زمانہ میں جو لوگ اجتہاد کے مدعی بن کر کھڑے ہوتے ہیں لوگوں کی نگاہوں میں اُن کے علم کا کوئی وزن قائم ہوتا ہے نہ اُن کے تقوے کا۔ لوگ مجتہد کے اندر امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ اور احمد بن حنبلؒ کی سیرتوں کے پرتو ڈھونڈتے ہیں اور امام ابن تیمیہؒ کی عزیمت اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا تقدس تلاش کرتے ہیں۔ اور اس تلاش میں وہ حق بجانب بھی ہیں۔ آخر وہ ان لوگوں کے اجتہادات پر کس طرح اعتماد کر لیں، جن کو وہ دنیا کی خاطر ہر چیز کو فروخت کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں ـــ؟

۲ اسلامی قانون کی تدوین جدید

میرے نزدیک تدوین قانون کے کام کو نتیجہ خیز بنانے کے لئے مندرجہ ذیل باتوں کا اہتمام ضروری ہے :۔

اہل سنت والجماعت کے تمام فرقوں میں رواداری

پہلی چیز یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے تمام فرقوں میں رواداری کی اسپرٹ پیدا ہو۔ لوگ حنفی اور اہل حدیث، مالکی اور شافعی کی اصطلاحات میں بات کرنا چھوڑ دیں۔ فقہ خواہ امام ابوحنیفہؒ کی ہو، یا امام مالکؒ کی امام شافعیؒ کی ہو یا امام احمدؒ بن حنبلؒ کی سب ہماری اپنی فقہیں ہیں۔ یہ سب ائمہ بھی ہمارے مشترکہ امام ہیں۔ ان میں سے کسی کے خلاف یا کسی کے حق میں، بے جا تعصب میں ہمیں نہیں مبتلا ہونا چاہیئے۔ صحیح اُصول یہ ہے کہ مختلف مسائل میں جس کا اجتہاد بھی ہمیں کتاب وسنت کے زیادہ موافق اور حالات اور مصالح سے زیادہ ہم آہنگ نظر آئے ہیں تاکید بھی اس چیز کی ہے۔ اجتہادی معاملات میں اسلام نے ہمیں امام ابوحنیفہؒ یا امام شافعیؒ کی پیروی کی ہدایت نہیں کی ہے بلکہ اس اجتہاد کی پیروی کی ہدایت کی ہے جو کتاب وسنت سے زیادہ موافقت رکھنے والا نظر آئے۔ اس چیز کی تاکید ان بزرگ ائمہ نے بھی فرمائی ہے۔ اگر ہم تدوین قانون کے معاملہ میں یہ روش اختیار کریں گے تو اس سے کئی نہایت واضح فائدے ہوں گے اس کا پہلا فائدہ تو یہ ہوگا کہ ہمارے ملک کا قانون کسی متعین فقہ پر مبنی ہونے کے بجائے براہِ راست اسلامی قانون کے ماخذ پر مبنی ہوگا اور ہم اس کو صحیح معنوں میں اسلام کے قانون سے تعبیر کر سکیں گے۔ اس کا دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ اس قانون پر اس ملک کے تمام مسلمان فرقوں کو اعتماد ہوگا۔ اس کے خلاف کسی فرقہ کے اندر تعصب یا بدگمانی کے لئے کوئی معقول وجہ باقی نہیں رہے گی کیونکہ اس کی بنیاد براہ راست ان چیزوں پر ہوگی جو بلا استثنا تمام مسلمانوں کے درمیان مشترک ہیں۔ اس کا تیسرا فائدہ یہ ہوگا کہ ہم ایک ایسا ضابطہ قانون مدون کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے جو موجودہ زمانہ کے تمام تقاضوں کو بہتر سے بہتر طریقہ پر پورا کر سکے گا۔ کیونکہ ہماری اسلامی فقہ بحیثیت مجموعی بہتر سے بہتر قانونی مواد پر مشتمل ہے۔ اس کا چوتھا فائدہ یہ ہوگا کہ اس طرح ہم اپنے معاشرہ اور اپنے نظام زندگی کو فرقہ وارانہ تعصبات اور ان بہت سی خرابیوں سے پاک کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے جو ہمارے اندر چوتھی صدی ہجری کے بعد پھیلی ہیں۔ اس سے پہلے ہمارا معاشرہ ان چیزوں سے بالکل پاک تھا۔

میری اس بات سے کسی کو یہ بدگمانی نہ ہو کہ میں ایسے ملک میں جس میں حنفی فقہ کے پیروؤں کی بھاری اکثریت ہے، اکثریت کے قانون کو کوئی اہمیت نہیں دینا چاہتا۔ میں اس قسم کی کسی بدگمانی کو دور کرنے کے لئے اس بات کو صاف کر دینا چاہتا ہوں کہ اس ملک میں اگر ہم حنفی فقہ کو وہ اہمیت نہ دیں گے جس کی وہ فی الواقع مستحق ہے تو یہ ایک دوسری بہت بڑی خرابی ہوگی جو ہم اپنے کام میں پیدا کریں گے۔ اکثریت کی فقہ کو کسی حال میں نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ایسا کیا جائے گا تو اس ملک کا قانون اکثریت کی نگاہوں میں وہ احترام نہ حاصل کر سکے گا جو احترام اس قانون کے استحکام کے لئے ضروری ہے۔ میرے نزدیک صحیح طریق کار یہ ہے کہ اجتہادی معاملات میں قانون کا اصل ماخذ تو اکثریت کی فقہ ہی ہو لیکن دوسری فقہوں کو بھی نظرانداز نہ کیا جائے بلکہ باہمی موازنہ ومقابلہ کے بعد جو مسلک دلائل کی کسوٹی پر زیادہ کھرا ثابت ہو اس کو اختیار کیا جائے۔

کتاب وسنت کی تعبیر میں سلف صالحین کی پیروی

دوسری ضروری چیز یہ ہے کہ تدوین قانون کے کام کے ہر مرحلہ میں یہ حقیقت پیش نظر رکھی جائے کہ مسلمان کتاب وسنت کی جن تعبیروں پر اعتماد رکھتے ہیں ان ہی تعبیروں پر مبنی ضابطہ قانون بنایا جائے۔ اگر اپنی طرف سے نئی تعبیریں پیش کرنے کی کوشش کی گئی تو اس کو لوگ ہرگز قبول کرنے پر آمادہ نہ ہوں گے اور اگر غلط طریقوں سے اس کو لوگوں پر لادنے کی کوشش کی گئی تو اس کے نتائج نہایت مضر بلکہ مہلک ہوں گے۔ کسی چیز کی نئی تعبیر پیش کرنے میں کوئی برائی نہیں ہے لیکن ہر کام ہر شخص کے لئے موزوں نہیں ہوتا۔ جو کام امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما جیسے جلیل القدر لوگوں نے انجام دیا ہے وہ کام اگر ہمارا تمہارا سنبھال لیں گے تو مسلمان اس پر کس طرح اعتماد کریں گے اور بالخصوص اس صورت میں جب کہ ہمارا کام ان بزرگ اماموں کے کام کے بالکل برعکس ہو۔ ائمہ کے کاموں پر ہر شخص کو جو اعتماد و اعتقاد ہے وہ محض قدامت پرستی اور اندھی تقلید کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ کتاب وسنت کے مضمرات کی تعبیر و توجیہ کے لئے اور ان کے مقتضیٰ اور اشارات کی روشنی میں اجتہاد کے لئے جو علم ان کے پاس تھا اس کی شہادت ان کے عظیم کارناموں سے ملتی ہے یہ شہادت آج ان لوگوں کے پاس ہرگز موجود نہیں ہے جو لوگ ان کے اجتہادات کے مقابل میں اپنے اجتہادات پیش کرنے کے خواہش مند ہیں۔ پھر اس سے زیادہ اہمیت رکھنے والا مسئلہ سیرت و کردار کا ہے۔ ان بزرگ اماموں پر اپنے دین کے معاملہ میں مسلمانوں کو جو بھروسہ ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ان ائمہ نے دین کو امراء و سلاطین کی دست برد اور دنیا پرست علماء کی حیلہ بازیوں سے، بچانے کے لئے ایسی شاندار قربانیاں دی ہیں کہ ان کی مثال ملنی مشکل ہے۔ پھر ان کی تعبیرات اور ان کے اجتہادات کے مقابل میں ان لوگوں کی تعبیرات واجتہادات پر کس طرح اعتماد کیا جا سکتا ہے جن کے بارہ میں ہر شخص کو علم ہے کہ دین سے زیادہ ارزان و حقیر شے اُن کی نگاہوں میں اس دنیا کی کوئی چیز بھی نہیں ہے۔

اس وجہ سے سلامتی کا راستہ ہمارے نزدیک یہی ہے کہ کتاب وسنت کی تعبیرات میں سلف صالحین کی پیروی کی جائے۔ علیٰ ہذا القیاس جن معاملات میں ائمہ کے اجتہادات موجود ہیں ان میں ان کے اجتہادات سے باہر قدم نکالنے کی کوشش نہ کی جائے بلکہ ان ہی کی اختیار کردہ صورتوں میں سے جو صورت دلائل کی کسوٹی پر زیادہ بہتر ثابت ہو اختیار کرلی جائے۔

نئے مسائل جن کے بارہ میں ائمہ کے اجتہادات موجود نہیں

البتہ جن معاملات میں پچھلے ائمہ کے اجتہادات موجود نہیں ہیں ان میں بہتر شکل یہ ہوگی کہ مختلف مسلمان ملکوں کے ذی علم اور مستند علماء نے جو فتوے دیئے ہیں یا جو رائیں ظاہر کی ہیں وہ سب جمع کرالی جائیں اور ان میں سے جو رائے جس معاملہ میں دلائل کی روشنی میں زیادہ مضبوط نظر آئے وہ اختیار کرلی جائے۔ ایسے بھی بہت سے مسائل ہیں جو پیدا تو ہو چکے ہیں لیکن ان پر شرعی نقطہ نظر سے یا تو ابھی غور ہی نہیں کیا گیا ہے یا غور کیا گیا ہے تو کافی نہیں کیا گیا ہے اس طرح کے مسائل پر غور و بحث کے لئے ضروری مواد فراہم کیا جائے اور ذی صلاحیت افراد مقرر کئے جائیں۔ جو پوری تحقیق اور پورے مطالعہ کے بعد اپنے نتائج تحقیق پیش کریں تاکہ اس تدوین قانون کے کام میں اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

عرف اور مصلحت پر مبنی احکام میں مناسب حال تبدیلی

جو احکام عرف یا مصلحت پر مبنی ہیں حالات کی تبدیلی کے ساتھ ان میں تبدیلی ہو جاتی ہے اسلامی قانون کا یہی دائرہ ہے جو تغیر پذیر ہے اور اس کے تغیر پذیر ہونے میں بڑی برکت ہے۔ اس تغیر پذیری سے اسلامی قانون میں وہ لچک پیدا ہوتی ہے جس سے وہ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ سازگاری پیدا کرتا ہے اسلامی قانون کے دوسرے دائروں میں تبدیلیاں پیدا کرنے کی کوشش کرنا جس طرح بہت بڑا گناہ ہے اس طرح اس دائرہ میں جمود پیدا کرنا بہت بڑا گناہ ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ ہماری فقہ میں جو مسائل ایسے ہیں جو عرف و مصلحت پر مبنی ہیں ہم اپنے قانون میں ان کو ان ہی صورتوں میں اپنانے کی کوشش نہ کریں، بلکہ حالات اور مصالح کے تغیر کے لحاظ سے چاہیئے کہ ان میں مناسب تبدیلیاں کر دی جائیں۔

(۳) پاکستان میں قانون اسلامی کے نفاذ کے لئے کیا اقدامات ضروری ہیں ؟

اس کے لئے سب سے پہلے ہمارے موجودہ نظام تعلیم کی اصلاح ضروری ہے کہ اسلامی قانون جس تصورحیات اور جن عقاید و نظریات پر مبنی ہے ہمارا موجودہ نظام تعلیم اس سے بالکل مختلف تصورحیات اور بالکل متضاد عقائد و نظریات لوگوں کے اندر پیوست کر رہا ہے اس تصورحیات اور ان عقائد و نظریات کے ساتھ اسلامی قانون کا کوئی جوڑ نہیں ہے۔ جن عقاید و نظریات کی تعلیم ہمارے کالجوں اور ہماری یونیورسٹیوں میں دی جارہی ہے اگر ان ہی کے اوپر ہم اسلامی قانون کا پیوند لگانے کی کوشش کریں گے تو اسلامی قانون کبھی پروان نہ چڑھ سکے گا بلکہ بہت جلد وہ اس زمین اور اس آب و ہوا کو ناسازگار پاکر خشک ہو جائے گا۔ اسلامی قانون کی کامیابی کے لئے پہلی چیز ذہنوں کی تیاری ہے۔ یہ قانون جب اہل عرب کو دیا گیا ہے تو اس سے پہلے ایک طویل عرصہ تک ان کے ذہنوں اور دماغوں کو صاف کیا گیا۔ اور زندگی کے متعلق ان کے تصورات و نظریات درست کئے گئے۔ جب ان کے نظریات درست ہو گئے تو ایک مناسب ترتیب کے ساتھ ان کو یہ قانون دیا گیا اور انھوں نے اس کو اس طرح قبول کیا جس طرح ایک بھوکا غذا کو یا ایک پیاسا پانی کو قبول کرتا ہے۔ اگر اس ذہنی تزکیہ کے بغیر کسی مصنوعی طریقہ سے اس قانون کو ان پر مسلط کرنے کی کوشش کی جاتی تو طبیعتیں اس کے خلاف بغاوت کرتیں۔ اول تو اس کو اپنے اوپر غالب ہی نہ ہونے دیتیں۔ اور اگر یہ کسی طرح غالب ہو جاتا تو وہ اس سے چھٹکارا پانے کے لئے زور لگاتیں۔

اگر اس قسم کے تصادم سے یہاں بچنا ہے اور یہ بچنا ضروری ہے، تو اس کے لئے سب سے پہلے ہمارے نظام تعلیم کی اصلاح ہونی چاہیئے اور یہ اصلاح اس حد تک ہونی چاہیئے کہ ہمارے تمام تعلیمی ادارے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہماری نئی نسل کے ذہن کو بگاڑنے کی بجائے اس کو اسلامی سانچہ میں ڈھالنے میں مصروف ہو جائیں۔ اس تبدیلی کے واقع ہو جانے کے بعد یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ اگر اسلامی قانون آیا تو لوگ اس کا خیر مقدم کریں گے لیکن اگر صورت یہی رہے جو اس وقت ہے کہ ہمارے تعلیمی ادارے یہ کوشش تو کرتے ہیں کہ بچہ جب زبان کھولے تو پہلا ہی لفظ اس کی زبان سے انگریزی کا نکلے لیکن جس دین پر وہ پیدا ہوا ہے اس کے مبادی سے وہ آخر تک بھی آشنا نہیں ہو پاتا تو ہمارے نزدیک اس طرح کی تربیت پائی ہوئی نسلیں کبھی اسلامی قانون کی حامل نہیں بن سکتیں۔

پرانے نظام تعلیم کی اصلاح جس طرح ہمارا جدید نظام تعلیم اسلام اور اسلامی قانون کے نقطہ نظر سے بالکل غلط چل رہا ہے اس طرح بدقسمتی سے ہمارا پرانا نظام تعلیم بھی اسلامی قانون کے نفاذ کے مقصد کو کچھ تقویت پہنچانے والا نہیں ہے بلکہ اس کو کچھ نقصان ہی پہنچانے والا ہے۔ یہ نظام تعلیم اگرچہ حالات کی انتہائی ناموافقت کے باوجود مذہب کی خدمت کے لئے قائم رہا ہے لیکن ایک عرصہ دراز سے اس کے اندر ایسی خرابیاں پیدا ہو چکی ہیں جن کی موجودگی میں وہ مفید کم اور مضر زیادہ ہے۔ اس کی عام خرابیوں سے مجھے اس وقت بحث کرنے کا موقعہ نہیں ہے میں صرف اس خرابی کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں جو اسلامی قانون کے نفاذ کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ آج بھی ہے اور اگر اس کی اصلاح نہ ہوئی تو آئندہ یہ اپنی موجودہ صورت سے بھی زیادہ پیچیدہ صورت میں رکاوٹ بن سکتی ہے۔

وہ خرابی یہ ہے کہ عام طور پر ہمارے دینی مدرسوں میں فقہ کی تعلیم تقلید کے اُصول پر دی جاتی ہے جو مدارس حنفی مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ صرف حنفی فقہ کی تعلیم دیتے ہیں، اس کے برعکس جو مدرسے اہلِ حدیث کے ہیں، وہ صرف اہلِ حدیث کی فقہ پڑھاتے ہیں اگرچہ ہمارے ملک میں اہلِ سنت کے یہی دو مکتب فکر موجود ہیں۔ لیکن دونوں ہی اپنے اپنے طریقوں میں نہایت متشدد ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی اس بات کے لئے تیار نہیں ہے کہ صرف اپنے مخصوص مکتب فکر کی فقہ کو لے کر بیٹھ جانے کے بجائے پوری اسلامی فقہ کو اپنی فقہ سمجھے اور فرقہ وارانہ تعصب سے بالاتر ہو کر محض دلیل کی قوت کی بنا پر ایک چیز کو مانے اور محض دلیل ہی کی کسوٹی پر پرکھ کر ایک چیز کو رد کرے۔ قطع نظر اس سے کہ موجودہ زمانہ کسی چیز کے رد و قبول کے معاملے میں اس نقطہ نظر کے سوا کسی اور نقطہ نظر کو قبول نہیں کر سکتا۔ ایک بڑی بنیادی حقیقت یہ ہے کہ اسلامی قانون کو حکومت کا قانون بنانے کے لئے لوگوں کے اندر رواداری کی یہ روح اور فکر و نظر کی یہ آزادی ضروری ہے۔ اگر ہمیں اس ملک میں اسلامی قانون کے نفاذ کا مقصد عزیز ہے تو ہمیں اس خرابی کی اصلاح کرنی ہوگی اور اس کی اصلاح کا واحد طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ہمارے علماء حنفی اور اہلِ حدیث کی اصطلاحوں میں بات کرنے کے بجائے صرف قرآن و حدیث کی اصطلاحوں میں بات کریں اور اپنے مدارس میں متعین فقہوں کی تعلیم دینے کے بجائے پوری فقہ اسلامی کی تعلیم دیں تاکہ طلبہ کے ذہنوں میں وسعت اور رواداری پیدا ہو۔ اگر یہ چیز نہ پیدا ہو سکی تو اوّل تو اس ملک کے اندر صحیح قسم کا اسلامی قانون نافذ ہی نہ ہو سکے گا اور اگر بالفرض نافذ ہو بھی گیا تو وہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکے گا۔ آج جو لوگ اسلامی قانون کی مخالفت کر رہے ہیں، ان کی مخالفت کے لئے سب سے زیادہ مضبوط دلیل ہمارے مذہبی گروہوں کی یہی فرقہ وارانہ ذہنیت فراہم کر رہی ہے۔

مغربی اثرات کی بیخ کنی ہمارے ملک میں انگریز اپنے طویل دور اقتدار کے جو اثرات ہمارے ذہنوں کے اندر اور ہماری تہذیب و معاشرت کے اوپر چھوڑ گئے ہیں وہ انگریزوں کے چلے جانے کے بعد بھی بدستور قائم ہیں بلکہ ملکی حکمرانوں کے دور میں وہ مزید مستحکم ہوئے ہیں یہ اثرات اگر اسی طرح باقی رہیں تو ان میں اور اسلامی قانون میں قدم قدم پر تصادم ہوگا۔ اور اس تصادم میں اسلامی قانون ایک طرف ہوگا اور وہ قوم جس کو ہم اسلامی قانون کا مطالبہ کرنے والی سمجھتے ہیں دوسری طرف ہوگی۔ انگریزی اقتدار کے زیر اثر شراب، جوا، رقص و سرود، بے حیائی و بے پردگی، ریڈیو، سینما،

اور زنا کاری کی جو چاٹ لگ چکی ہے اس کو موجودہ قانون سے نہیں روکا جا سکتا، بلکہ ان چیزوں کے مقابلہ میں اگر تنہا قانون آئے گا تو میں نہایت افسوس کے ساتھ پیشین گوئی کرتا ہوں کہ وہ شکست کھا جائے گا۔ اور یہ شکست نہایت بری شکست ہوگی۔ ان چیزوں کے مقابلہ میں قانون سے پہلے پروپیگنڈے کی طاقت کو آنا چاہیے اور یہ طاقت اتنی زبردست ہونی چاہیے کہ ان چیزوں کے خلاف لوگوں کے دلوں میں اتنی شدید نفرت پیدا ہو جائے کہ لوگ ان کے خلاف قانون بنانے کے لئے قانون سازوں کو مجبور کر دیں اور جب اُن کے خلاف قانون بن کے آئے تو اس کا اس طرح خیر مقدم کریں جس طرح مسلمانوں نے کسی زمانہ میں ان برائیوں کے خلاف قوانین کا خیر مقدم کیا تھا۔

یہ کام اگرچہ موثر طریقہ پر ملک کے حکمرانوں اور اصلاحی جماعتوں کے باہمی تعاون ہی سے ہو سکتا ہے لیکن حکمرانوں کی طرف سے ہمیں اس معاملہ میں کسی بھلائی کی امید نہیں ہے۔ اُن کی بھاری اکثریت انگریزوں کی صحبت کے اثر سے ان تمام بُرائیوں کی خود گرویدہ ہے۔ اس کی دلچسپی ان چیزوں کے ختم ہونے سے نہیں بلکہ اُن کے زیادہ سے زیادہ فروغ پانے سے ہے۔ یہ چیزیں فروغ پائیں تو ان کی عزت بڑھتی ہے اور اگر یہ چیزیں نگاہوں سے گر جائیں تو یہ معاشرہ کے اندر نکو بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس وجہ سے اُن کے مٹانے کی کوشش میں اس گروہ کا تعاون حاصل ہونا خلاف عقل اور خلاف فطرت ہے۔ یہ گروہ برضا ان برائیوں کے مٹانے کے جہاد میں تو حصہ نہیں لے سکتا، البتہ اگر معاشرہ اتنا تبدیل ہو جائے کہ کسی طرح بھی ان چیزوں کو گوارا کرنے پر راضی نہ ہو تب مجبور ہو کر یہ گروہ بھی ہتھیار ڈال دے گا۔ پس یہ کام اگر کرنے کا ہے تو ان جماعتوں کے کرنے کا ہے جو اس ملک کے اندر اللہ کے دین کو قائم کرنا چاہتی ہیں۔ ان کے لئے اسلامی دستور اور اسلامی قانون کے مطالبہ سے زیادہ اہمیت رکھنے والا یہ کام ہے کہ وہ ملک کے جمہور کے اندر ان برائیوں کے خلاف نفرت و بیزاری پیدا کریں ورنہ یہ خود اسلامی قانون کی راہ میں اتنی بڑی رکاوٹ ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے کسی اور رکاوٹ کی ضرورت نہیں ہے۔

اسلامی قانون کے خلاف شبہات کا ازالہ

ان چیزوں کے علاوہ ایک نہایت قابل توجہ چیز یہ بھی ہے کہ ایک مدت دراز سے اسلام اور اسلامی قانون پر تحقیق کا کام بہت کم ہوا ہے جو کچھ ہوا ہے وہ بھی زیادہ تر معذرت خواہانہ قسم کا ہے۔ اس کے برعکس اس دوران میں دوسرے قوانین اور دوسرے نظاموں پر اتنا وسیع اور اتنا قیمتی کام ہوا ہے کہ ہمارے لئے اس کا صحیح صحیح اندازہ کرنا بھی مشکل ہے اس صورت حال نے قدرتی طور پر اسلامی قانون کی عزت و وقعت موجودہ زمانے کے لوگوں کے ذہنوں میں بہت گھٹا دی ہے۔ لوگ اس کو فرسودہ قسم کی ایک چیز سمجھتے ہیں۔ اس کے متعلق جو شبہ یا اعتراض بھی پیدا ہوا ہے اس کو دور کرنے کی بہت کم کوشش ہوئی ہے۔ اس وجہ سے اس نے موجودہ زمانے کے لوگوں کے ذہنوں میں ایک عقیدہ کی طرح جڑ پکڑ لی ہے۔ ایسی کتابیں بہت کم لکھی گئی ہیں جو ان شبہات و اعتراضات کو دور کر کے لوگوں کو اسلامی قانون کا صحیح تصور دے سکیں۔ اس وجہ سے نہایت شدید ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں پر موجودہ زمانہ کے علمی انداز میں کتابیں لکھی جائیں اور کتابیں جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں اچھی طرح پھیلائی جائیں تاکہ اسلامی قانون کے خلا

لوگوں کی بدگمانیاں دور ہوں، اور جو لوگ اسلامی قانون کو سمجھنا اور سمجھانا چاہتے ہیں اُن کے پاس یہ عذر باقی نہ رہے کہ اس مقصد کے لئے اُن کو کتابیں نہیں ملتیں۔

اسلامی قانون کے لئے ایک تحریک کی ضرورت

آخری اور سب سے اہم چیز یہ ہے کہ اس ملک میں اسلامی قانون کے نفاذ سے پہلے اس کا زور و قوت سے مطالبہ کرنے، اس کو لوگوں کے اندر مقبول بنانے، اس کے واسطے زمین ہموار کرنے اور اس کے خلاف لوگوں کے شبہات و اعتراضات دور کرنے کے لئے ایک زبردست عوامی تحریک کی ضرورت ہے یہ تحریک اگر اٹھی اور صحیح طور پر کام کر سکی تو اس ملک میں انشاء اللہ اسلامی قانون آ ہی جائے گا۔ اور توقع ہے کہ مضبوط بنیادوں پر قائم بھی ہو جائے گا۔ لیکن اس طرح کی تحریک اگر نہ اٹھی یا اٹھ کر ناکام ہو گئی تو پھر اس ملک میں اسلامی قانون کے لئے کوئی مستقبل نہیں ہے۔

"مسلمانوں کی شاندار کامیابی ان کے دین و ایمان کا پرتو تھی۔ وہ صرف لڑائی کے میدانوں ہی میں فتح مند نہ ہوئے بلکہ اُنھوں نے زندگی کو اس کی متنوع صورتوں میں مسخر کیا اور ان کا اصل کارنامہ ہی یہ تھا کہ اُنھوں نے تمام حقائق حیات کو اس ایک وحدت میں جوڑ دیا جس کا نام تمدن ہے۔ اس اتحاد و انضمام کی اصل کارفرما قدرت اسلام تھا۔ یہ اسلام ہی تھا جس کی وجہ سے متعدد اور متنوع عوامل ایک جامع نظام میں جڑ گئے اور جس نے ان کو قدرت حیات بخشی۔ ہر شے کو اسلامی ہیئت میں متشکل کیا گیا اور اسلامی طرز اجتماعی کے اختیار سے سوسائٹی میں یک رنگی و ہم آہنگی پیدا کر دی۔ پھر اصل حقیقت یہ ہے کہ اس سارے عمل میں قوت متحدہ کی حیثیت اسلامی قانون کو حاصل رہی ہے۔ اس قانون نے نماز سے لے کر حقوق مالکانہ تک زندگی کے ہر شعبہ و جزیہ کی صورت گری کی۔ اسی قانون نے اسلامی سوسائٹی میں فرطبہ سے لے کر ملتان تک یکسانگی اور یک رنگی پیدا کی۔ اُس نے فرد کی زندگی کو وحدت، مرکزیت اور تنظیم کے زیور سے آراستہ کیا کیونکہ اس کی وجہ سے ہر عمل ایک مربوط الٰہی نظام کا جزو بن گیا اور کوئی افراتفری و انتشار باقی نہ رہا۔ اور اُس نے زمانے کو مسخر کر کے تاریخی تسلسل کو قائم کر دیا۔ اب حکمرانوں اور خاندانوں کی تبدیلی سے مسلم معاشرہ اس لئے متاثر نہیں ہوتا کہ اسلامی قانون کی وجہ سے ہر دور زمانہ ماقبل سے مربوط ہے اور افراد خواہ کوئی بھی ہوں۔ ہر حکمران کا مقصد اور اُس کی اصل ذمہ داری اُسی ایک قانون کو نافذ اور اسی ایک سماج کو برپا کرنا ہے جو خدا نے انسانوں کے لئے مقرر کیا ہے۔

ولفریڈ کینٹول اسمتھ

" اسلام ان ورموڈرن ہسٹری

○

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی

سابق وزیر تعلیم حکومت پاکستان

یہ جوابات انٹرویو کے ذریعہ حاصل کئے گئے ہیں
لیکن جوابات محترم ڈاکٹر صاحب نے دیکھ لئے ہیں

(۱) اسلام کا تصور قانون کیا ہے؟

اسلام کا تصور قانون بہت وسیع ہے۔ اس کا اصل تصور یہ ہے کہ جو اصول اور تعلیمات قرآن میں موجود ہیں اُن کا اطلاق زندگی پر کس طرح کیا جاتے۔

اس کے لئے مسلمان فقہا نے بعض اصول پیش نظر رکھے ہیں۔ قرآن کو سمجھنے میں حدیث سے بطور خاص مدد لی ہے اور جہاں حدیث سے مدد نہیں مل سکی ہے وہاں قیاس واجتہاد سے کام لیا ہے۔ قیاس کو حضرت امام ابو حنیفہؒ نے خاص اہمیت دی ہے اور ان کے فقہ کی ترتیب میں اس کا بہت بڑا حصہ ہے۔ لیکن دوسرے ائمہ نے اس سلسلہ میں زیادہ احتیاط برتی ہے۔

بے شمار چیزیں اسلام میں مباح ہیں۔ یہ وہ چیزیں ہیں جن کے بارے میں کوئی واضح حکم موجود نہیں اور اگر وہ اسلام کی روح کے مطابق ہوں تو انھیں اختیار کیا جا سکتا ہے۔

مختصراً قرآن کی تعلیمات کے زندگی پر اطلاق کا نام اسلامی قانون ہے۔

(۲) اسلامی زندگی کی تعمیر و تشکیل میں قانون کا کیا حصہ ہے؟ اسلام اس کا کیا رول متعین کرتا ہے؟

اسلام کے متعلق یہ بات بالکل واضح ہونا چاہیئے کہ وہ محض قانون نہیں ہے۔ اور اسے صرف قانون سمجھنا ایک بہت بڑی غلطی ہوگی حقیقت یہ ہے کہ قانون کا لفظ بہت پرانا ہے اور مسلمانوں نے اسے بہت کم استعمال کیا ہے۔ مسلمانوں نے فقہ کی اصطلاح استعمال کی ہے جو تفقہ فی الدین پر مبنی ہے۔ تفقہ کے معنیٰ سمجھنے اور جاننے کے ہیں یعنی اسلام کو سمجھنے کی کوشش؛

اسلام میں فقہ کا تصور وسیع ہے اور اس میں اخلاقی تعلیمات اور قانون دونوں آتے ہیں۔ یعنی وہ چیزیں بھی جن کو فرد خود اپنی اصلاح اور فلاح کے لئے اختیار کرے اور وہ بھی جن کو عدالتوں کے ذریعہ نافذ کیا جاتے۔ قانون اسی دوسرے حصہ کو کہتے ہیں۔

قانون زندگی کی تعمیر و تشکیل میں صرف ایک حد تک ہی کام دیتا ہے۔ وہ زندگی کے خارجی حدود قائم کر دیتا ہے تاکہ وہ بے راہ رو نہ ہو جائے۔ نیز قانون وہ ڈھانچے فراہم کرتا ہے جن میں اجتماعی زندگی متشکل ہو۔ اگر ایک مثال کے ذریعہ ہم اُن کے تعلق کو سمجھنے کی کوشش کریں تو زندگی پانی کی مانند ہے۔ اور قانون اُس ظرف کی مانند جس میں یہ پانی بھرا جائے۔ قانون ظرف ہے اور زندگی مظروف اور اُن میں وہی رشتہ ہے جو ظرف و مظروف میں ہوتا ہے۔

اسلام کا تصور جدید تصور کے مقابلہ میں زیادہ وسیع ہے۔ وہ کلی تصور ہے اور اس کی اساس اخلاق پر ہے اور حقیقت یہ ہے کہ

قانون اخلاق سے پیدا ہوتا ہے۔ قانون سے اخلاق پیدا نہیں ہوتا۔ اسلام اور جدید تصور قانون میں کُل اور جزو کا فرق ہے۔ ان میں کوئی تضاد نہیں۔

(۳) فقہ اسلامی میں جمود کے اسباب کیا ہیں ؟

اس کے اسباب تو متعدد ہیں مگر اصل وجہ اجتہاد مقید کا اصول ہے۔ جب سے مسلمان فقہاء نے اجتہاد کا دروازہ بند کیا ہے۔ اور اسے مقید کر دیا ہے۔ نئی ضرورتوں کے مطابق ہمارے قانون کا ارتقار رک گیا ہے۔ اور وہ جمود کا شکار ہے۔

بات یہ ہے کہ زندگی تغیر پذیر ہے۔ نئے حالات ہوم پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ایسی ایسی صورتیں پیش آتی ہیں جن کا تصور کبھی پہلے سے نہیں کیا جا سکتا۔ اصول تو ہمیشہ کے لئے کافی ہو سکتے ہیں مگر مسائل زندگی پہ ان کے انطباق کی صورتیں ہمیشہ کے لئے نہیں ہو سکیتں۔ انھیں بدلتے ہوئے حالات کے مطابق بدلنا ہوگا۔ مثلاً آج کل جو کمرشیل اور بین الاقوامی رواج ہے اس کا اس سے پہلے کوئی تصور نہ تھا۔ اور جب اسلامی ملکوں میں ان چیزوں کی ضرورت پڑی تو انھوں نے قرآن و سنت سے سمجھ کر ان کو اختیاً کرنے کی بجائے مغربی قانون کو اختیار کر لیا۔

میری نگاہ میں جمود کا بنیادی سبب اجتہاد کو مقید کرنے کا فیصلہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی بھی مصلحتیں تھیں مگر نتیجہ بہرحال وہی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے۔

(۴) اسلامی قانون کی تشکیل جدید کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ آپ کی نگاہ میں اس کے لوازمات اور تقاضے کیا ہیں؟

فقہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے کچھ لوگ کسی ایک مقام پر بیٹھ کر مدون کر دیں۔ اس طرح قانون نہیں بنا کرتے اور یہ تشکیل جدید کا بہت ہی غلط تصور ہے کہ چند افراد مل کر اس کی تدوین کر دیں۔ فقہ کو اگر موجودہ ضروریات زندگی کے مطابق لانا ہے تو اس کی یہ شکل نہیں ہو سکتی ہے کہ تمام کو بیک وقت مدون کر دیا جائے۔ اس طرح نیا فقہ مدون کرنے سے کچھ نئے فتنے ہی پیدا ہوں گے اور کوئی مقصد حاصل نہ ہوگا۔

میری نگاہ میں اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ

* جب کوئی نیا مسئلہ پیدا ہو تو اُس وقت تفقہ کیا جائے اور قرآن و سنت کی روشنی میں اس کا حل تلاش کیا جائے۔ اس طرح جمود ختم ہو جائے گا اور نئی حرکت رونما ہوگی۔ ہمارے قانون کا سارا ارتقار اسی طرح ہوا ہے۔ ہمارے ہاں فقہ نے قضاۃ کے فتاویٰ اور فقہار کے تفقہ ہی سے ترقی کی ہے۔
* جب کسی قانونی مسئلہ پر اختلاف رائے رونما ہو تو اس اختلاف کو دور کرنے کے لئے Legislation قانون سازی ہونا چاہیئے۔ قانون سازی کا اصل رول ہی یہ ہے۔ فقہی مسائل میں اختلافات کو اس کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے۔
* جو دائرہ مباح کا ہے اس میں شرع ہی میں قانون سازی ہو سکتی ہے۔

میں یہ وضاحت کر دوں کہ قانونی مباحث میں اختلافات پیدا ہونا یقینی ہے۔ پرانے زمانے میں بھی اس اُصول کو تسلیم کیا جاتا تھا کہ جب مفتیوں کے درمیان اختلاف ہو تو امام عادل ان میں سے جس فتوے کو صحیح سمجھے اسے قانون کی شکل دیدے اب امام عادل کی حیثیت عوام کے نمائندوں کو حاصل ہونا چاہیئے۔ اور مجلس قانون ساز کو یہ کام انجام دینا چاہیئے۔

جہاں تک تشکیل جدید کے لوازمات کا سوال ہے میں سمجھتا ہوں کہ چند باتیں خاص طور پر پیش نظر رہنا چاہئیں۔

(الف) تعلیم کے نظام میں بنیادی تبدیلی کی ضرورت ہے۔ خاص طور پر قانون کی تعلیم میں، ہمارے ملک میں قدیم اور جدید تعلیم میں جو تقسیم پیدا ہوگئی ہے اس کو مٹائے بغیر کوئی قدم نہیں اٹھایا جا سکتا۔ اس تفریق سے ہمارے ملک میں دو قومیں پیدا ہو رہی ہیں جو دو مختلف صدیوں میں رہتی ہیں اور ایک دوسرے کے خیالات، جذبات اور احساسات سے قطعی ناواقف ہیں۔ یہ بعد دور ہونا چاہئیے اور پوری تعلیم اسلامی نقطۂ نگاہ سے دی جانا چاہئیے تاکہ تفقہ کا مادّہ پیدا کیا جا سکے اور اسلامی قانون اپنے اصل خطوط پر ترقی کر سکے۔

(ب) تشکیل جدید کے سلسلہ میں ایک بڑا خطرہ جدید قومیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس وقت اسلامی وحدت پارہ پارہ ہوگئی ہے اور ہر ملک دوسرے ملک سے علیحدہ ہے اور ہر قوم دوسری قوم سے بے تعلق۔ اس لئے خطرہ ہے کہ کہیں مسیحیت کی طرح قومی کلیسا National Churches نہ قائم ہو جائیں ——— میری مراد ہے کہیں قومی فقہ نہ وجود میں آجائیں۔ اس سلسلہ میں اسلامی ملکوں کا ارتباط ہونا چاہئیے اور باہم تعاون سے کوئی کوشش کرنا چاہئیے۔ اس خطرہ کا مقابلہ کرنے کی ضرورت ہے اور اتحاد اسلامی کو بڑھانے اور فروغ دینے کی شدید ضرورت ہے۔ مختلف ثقافتی کوششیں اس سلسلہ میں ہونا چاہئیں۔ اس وقت حالات امید افزا نہیں ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوششیں جاری نہ رکھی جائیں۔

(ج) مزید برآں مسلمانوں کو طے کرنا ہوگا کہ اس قسم کے علوم کے لئے وہ کیا زبان استعمال کریں گے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ ترک ترکی میں اپنے فقہی علوم کو مدوّن کریں، عرب عربی میں، ایرانی فارسی میں اور ہم اردو میں۔ علمی وحدت کے لئے ایک علمی زبان ہونا ضروری ہے۔ میرے نزدیک اس کام کے لئے عربی زبان موزوں ترین ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عربی کے ساتھ ساتھ قومی زبان میں بھی ان موضوعات پر برابر لکھا جائے تاکہ علماء اور عوام میں کوئی دوری رونما نہ ہو مگر پورے عالم اسلام میں اصل ذریعہ ایک ہی زبان کو ہونا چاہئیے۔

(۵) شورائی اجتہاد کے متعلق آپ کا خیال کیا ہے؟

میری رائے میں اس کا دائرہ بہت محدود ہے۔ میں شورائی اجتہاد کا مخالف نہیں ہوں مگر تفقہ شورائی طور پر نہیں ہوسکتا۔ اجتہاد ہمیشہ انفرادی ہی ہوگا۔ ۲۰ آدمی مل کر اجتماعی طور پر کوئی عمیق تفقہ نہیں کر سکتے، تفقہ بہرحال انفرادی طور ہی پر ہو سکتا ہے۔ شوریٰ کا یہ کام ہوسکتا ہے کہ وہ انفرادی اجتہاد کے نوک پلک درست کردے۔ یا مجلس انفرادی تفقہ میں جو تضاد ہوں انھیں دور کردے اور اس طرح سب افراد کا ایک رائے پر اجماع ہو جائے۔

———※———

○

"پوری نسل انسانی کو اسلام کے پیغمبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر فخر کرنا چاہئیے کیونکہ آپ نے عالم انسانیت کے لئے وہ قانون چھوڑا جس کے اعلیٰ معیار پر انسانیت اگر آئندہ دو ہزار سال میں بھی آجائے تو یہ بڑی باعثِ مسرت کامیابی ہوگی۔"

پروفیسر سپیرل
صدر لا کالج جنیوا

۵

مولانا ظفر احمد انصاری

ایم - اے - ایل - ایل - بی

سابق سکریٹری بورڈ تعلیمات اسلامیہ مجلس دستور ساز پاکستان

(یہ جوابات بذریعہ انٹرویو حاصل کئے گئے ہیں) لیکن جوابات محترم انصاری صاحب نے دیکھ لئے ہیں

میں آپ کے آخری تین سوالات کو زیادہ اہم سمجھتا ہوں اور انہیں کے متعلق کچھ عرض کروں گا

فقہ اسلامی میں جمود کا اصل سبب کیا ہے؟

میرا خیال ہے کہ فقہ اسلامی میں کوئی ایسی صورت نہیں واقع ہوئی جسے جمود کہا جا سکے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے ہمیں مسئلہ پر چند پہلوؤں سے غور کرنا ہوگا۔

کچھ لوگ جب یہ دیکھتے ہیں کہ ایک عرصہ دراز سے ہمارے فقہی مباحث میں وہ سرگرمی اور گہماگہمی نہیں ہے جو ابتدائی ادوار میں تھی تو اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ فقہ میں جمود ہے۔ ہر معاشرے کی قانونی تاریخ میں ایک دورِ تدوین ہوتا ہے اور تدوین کے دور میں جو گرم بازاری ہوتی ہے وہ بعد کے ادوار میں کبھی نہیں ہوتی۔ اسلامی فقہ کے لئے بھی ضروری تھا کہ ایک اسٹیج ایسا آئے جب تمام ضروری مواد جمع ہو جائے فکر و عمل کی تمام اہم راہیں کھل جائیں، تمدن اور اس کی پیچیدگیاں پوری طرح سامنے آجائیں۔ ان سب امور کو سامنے رکھ کر زندگی کے تمام گوشوں پر نگاہ ڈالی جائے اور قانون کو مرتب و مدون کر لیا جائے۔ ہماری تاریخ میں تیسری صدی ہجری میں یہ کارنامہ انجام دیا گیا اور ہمارے قانون کو مرتب کر دیا گیا۔ اب یہ تو ہو سکتا ہے کہ نئے مسائل کے متعلق قانونی ہدایت متعین کرنے کا کام ہر زمانے میں ہوتا رہے مگر جو سرگرمی اور حرکت تدوین کے دور میں تھی۔ ہر دور میں اس کی توقع کیوں کر کی جا سکتی ہے؟ دوسری تیسری صدی میں احادیث کا تقریباً سارا ذخیرہ جمع ہو گیا تھا۔ پیچیدہ تمدنی مسائل بھی سامنے آگئے تھے۔ اسلامی تہذیب اپنا تمدنی ڈھانچہ متشکل کر چکی تھی اور آئندہ کسی بنیادی اصول کے از سرِ نو زیرِ غور آنے کا امکان نہ تھا۔ اس لئے اس دور میں قانون کو مدون کیا گیا اور بعد کے ادوار میں اس قانون کے نفاذ اور تحفظ کی پوری پوری کوشش کی گئی۔

چونکہ اسلامی تمدن کا ایک خاص نظام اور ایک مخصوص مزاج ہے اس لئے ابتدائی تدوین کے بعد بھی ہمارے فقہ میں برابر ارتقاء ہوتا رہا۔ حتیٰ کہ سیاسی زوال کے باوجود فقہ کی ترقی کلیتاً نہیں رک گئی۔ مسلمان حکومتیں بھی اس سلسلہ میں اپنے فرض سے بالکل غافل نہیں رہی ہیں۔ فقہائے تو بڑی محنت اور کاوش سے ہر زمانہ کی ضروریات کے مطابق فقہ کو ترقی دی ہے اس طرح اسلامی فقہ میں ضروری تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ اور اس کا ارتقاء کبھی رکا نہیں ہے۔ البتہ قدرتی طور پر ابتدائی

دور میں تدوین والی گرمی مباحث نہیں رہی۔ مثلاً ہمارے ہی ملک میں دستور کی تیاری میں ۹ سال کا زمانہ لگا۔ اس عرصے میں ہر طرف دستوری مسائل کے متعلق بحث و نظر کا دور دورہ رہا۔ اب ایک دفعہ دستور مرتب ہو جانے کے بعد یہ صورت کبھی نہ پیدا ہوگی۔ الّا یہ کہ کوئی ایسا انقلاب آئے جو ساری قدروں کو بدل دے۔ البتہ دستور سے متعلق جزوی مسائل نمودار ہوتے رہیں گے جن کے لئے اسی فریم کے اندر اور اسی مزاج سے ہم آہنگ حل تلاش کئے جاتے رہیں گے۔ جہاں تک مسلمان حکومتوں کا سوال ہے اس میں بالکل آخری دور میں بھی چند نہایت اہم کوششیں نظر آتی ہیں۔

ہندوستان میں اورنگ زیب عالمگیرؒ نے فتاویٰ عالمگیری مرتب کرایا اور اسے ہندوستان میں نافذ کیا۔ اسی طرح خلافت عثمانیہ نے انیسویں صدی میں "مجلّہ احکام عدلیہ" مدون کرایا اور خلافت کے سقوط سے پہلے تک یہی مجلّہ، ملت عثمانیہ کا قانون تھا۔ اس لئے خود یہ تصور ہی صحیح نہیں ہے کہ فقہ میں کوئی حرکت باقی نہیں رہی ہے۔ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جسے حقائق ثابت نہیں کرتے!

پھر ایک اور پہلو بھی غور طلب ہے۔ فقہ کے جن شعبوں میں ایک حد تک تعطل رونما ہوا ہے۔ وہ اندرونی اسباب کی بنا پر نہیں ہے بلکہ کچھ بیرونی عوامل کا نتیجہ ہے۔ فطرت کا یہ قانون ہے کہ جس چیز کا استعمال اور مصرف نہ ہو وہ اپنی حرارت کھو دیتی ہے، اور تعطل کا شکار ہو جاتی ہے۔ ایک وقت آیا کہ مسلمان اس پوزیشن ہی میں نہ رہے کہ اپنے قانون کو اجتماعی زندگی میں ریاست کی قوت کے ذریعہ نافذ کر سکیں، جب وہ نظم مملکت نہیں چلا رہے تھے تو حکومت کے مسائل پر بحث اور فقہ میں اس کی ضروریات کے مطابق تبدیلی کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے؟ یہ چیز بالکل غیر فطری ہے کہ زمام حکومت پر تو قبضہ نہیں ہے اور بحث کر رہے ہیں اس امر پر کہ حکومت کس طرح چلتی ہے؟ کسی قوم سے بھی ایسی توقع کرنا لایعنی ہے۔ اور چونکہ بلاد اسلامیہ میں مملکت کا قانون اس طرح نہیں رہا تھا۔ اس لئے ریاستی امور کے سلسلہ میں وہ حرکت باقی نہ رہی جو ایک اسلامی ریاست میں ہوتی ہے۔ لیکن میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ اس کی ذمہ داری فقہ پر کیسے ڈالی جا سکتی ہے؟

تاریخ ہم کو یہ بھی بتاتی ہے کہ جب کبھی حکومت ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آئی جو اسلام کو واقعی نافذ کرنا چاہتے تھے تو اس کام میں فقہ نے اُن کی رہنمائی کی ہے۔ محمد شاہ تغلق کے زمانہ میں فتاویٰ تاتارخانی مرتب ہوا، اورنگ زیب عالمگیر نے فتاویٰ عالمگیری مرتب کرایا۔ دولت عثمانیہ نے مجلہ احکام عدلیہ تیار کرایا۔ جب بھی حکومت کی مشینری نے اسلامی فقہ سے رہنمائی لینا چاہی ہے وہ اس کو ملی ہے۔ پھر فقہ میں جمود کا دعویٰ کیونکر کیا جا سکتا ہے؟

یہ پوزیشن تو فقہ کے اس حصہ کی ہے جو ملکی قانون سے متعلق ہے۔ لیکن جو چیزیں مسلمانوں کی انفرادی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں ان میں بحث و حرکت ہر دور میں موجود رہی ہے اور آج بھی ہے۔ اس حصہ کے متعلق یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اس میں کبھی جمود رہا ہو۔

مزید براں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ قانون کا اپنا ایک خاص مزاج ہے۔ اس کے تقدس کا لازمی تقاضہ ہے کہ اس میں قدامت رہے۔ اگر قانون صبح شام بدلتا رہے تو اس کا احترام پیدا نہ ہو سکے گا۔ وہ سوسائٹی کی حفاظت نہ کر سکے گا اور ایک بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے گا۔ اسی لئے قانون میں ثبات کی بڑی اہمیت ہے۔ اصل قانون اور الفاظ قانون ان دونوں

میں مسلسل تبدیلی کو پسند نہیں کیا جاتا۔ قانون کے طالب علم یہ جانتے ہیں کہ آج بھی مثلاً انگریزی قانون کی زبان وہی ہے جو وکٹوریہ کے زمانہ میں مستعمل تھی۔ وہی انداز، وہی ترکیبیں، وہی بندشیں آج بھی استعمال کی جاتی ہیں اور قانونی دستاویزات میں وہی پرانی زبان استعمال کی جاتی ہے لیکن کوئی نہیں کہتا کہ ایسا کیوں ہے؟ آج کی زبان کیوں استعمال نہیں کی جاتی؟ در اصل قانون کے الفاظ میں ایک خاص معنیٰ اور ایک خاص تقدس پیدا ہو جاتا ہے اور پھر اس تقدس کو قائم رکھنے کے لئے وہی الفاظ برابر استعمال کئے جاتے ہیں۔

یہی چیز قانون کے متعلق بھی ہے۔ قانون حال کو ماضی سے وابستہ رکھتا ہے۔ اور زندہ قومیں اس کا بڑا خیال رکھتی ہیں۔ انگریز قوم نے فطرت کے اس اصول کو اچھی طرح سمجھ لیا ہے۔ وہ اپنی روایات کا پوری طرح تحفظ کرتی ہے اور اپنے ماضی سے زندگی حاصل کرتی ہے۔ لیکن اسی قوم نے ان اقوام کو جن پر اس کا سیاسی تسلط قائم ہوا تھا۔ ان کے ماضی سے کاٹنے کے لئے تجدد اور تغیر کا سبق پڑھا دیا۔ انگریزوں کی بنیادی پالیسی یہ رہی ہے کہ ان اقوام کی ذہنی اور روحانی جڑیں ہلا دیتے، ان کو ان کی اپنی تاریخ سے متنفر کرنے اور ان پر اپنا ذہنی اور روحانی غلبہ قائم کرنے کے لئے قانون کو اسلامی معاشرہ کے ماضی سے منقطع کر دیا جائے اور ہمیں افسوس کے ساتھ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اس میں وہ بڑے کامیاب ہوئے ہیں۔ آج ضرورت اس امر کی ہے کہ مخالفین کی اس چال کو ہم اچھی طرح سمجھ جائیں اور متوازن راہ نکالنے کی کوشش کریں جس میں ماضی سے ربط بھی ہو اور نئے حالات کا حل بھی، جہاں ثبات اور حرکت کا صحیح اور طبعی امتزاج ہو۔

تشکیل جدید

س:۔ آپ کی نگاہ میں تشکیل جدید کے خطوط کیا ہونا چاہئیں؟

ج:۔ میں یہ تو عرض کر چکا ہوں کہ ہمارے فقہ میں کوئی غیر معمولی جمود نہیں ہے۔ کچھ پہلو ایسے ضرور ہیں جہاں نئے حالات کے مطابق ہم کو نیا کام کرنا ہوگا اور اس وقت اس ضرورت کو پورا کرنے کی طرف ہمارے علما و فقہا کو توجہ دینا چاہیئے۔ میرے خیال میں تشکیل جدید کے سلسلہ میں چند نکات خاص طور پر سامنے رکھنے چاہئیں۔

(الف) اسلامی فقہ میں کسی بنیادی ادھیڑ بن کی ہرگز ضرورت نہیں ہے۔ اگر کسی کے ذہن میں تشکیل جدید کا یہ تصور ہے کہ از سرنو پوری فقہ کو مدون کیا جائے تو یہ نہایت غلط اور بے حد خطرناک تصور ہے۔ نہ اسلام کا مزاج اس کو گوارا کرتا ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے۔ ہاں اس بات کی ضرورت ہے کہ اسلامی فقہ کے ان گوشوں اور شعبوں کا، جن میں موجودہ تمدنی ضروریات نے نئے مسائل کو جنم دیا ہے۔ یا جہاں کچھ بنیادی قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو گئی ہیں، قرآن و سنت اور سابق فقہاء کے فتووں کی روشنی میں جائزہ لیا جائے اور نئی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے مناسب صورتیں وضع کی جائیں۔ اس سلسلہ میں ان امور کی طرف خصوصی توجہ کی ضرورت ہے۔ جو ایک عرصہ سے معطل رہے ہیں اور دور جدید کے معاشی انقلاب نے جن کو بہت متاثر کیا ہے۔ یعنی مالی اور معاشی مسائل۔

(ب) یہ جائزہ حقیقی ضرورتوں کی روشنی میں لیا جانا چاہے، کسی بیرونی تمدن سے مرعوبیت کی بنا پر نہیں اور یہ چیز سامنے رہنی چاہیئے کہ ہمارا اپنا تمدن ہے جو ایک خاص مزاج رکھتا ہے۔ جب تک مسلمانوں کا اپنا تمدن قائم رہا ان کی فقہ بھی

صحیح اپنا کام کرتی رہی اور نئے مسائل کا حل بھی بآسانی حاصل ہوتا رہا۔ اب جبکہ ہم سیاسی آزادی کے بعد تعمیرنو کے کام کا آغاز کر رہے ہیں اس میں یہ بات سامنے رہنی چاہیئے کہ ہماری منزل مغربی تمدن نہیں، اسلامی تہذیب ہے۔ نئی ضرورتوں کا جائزہ اسی نقطۂ نظر سے لینا چاہیئے۔ اگر یہ کام مغرب سے بے جا مرعوبیت کے ساتھ ہوگا تو ہم اسلامی تہذیب کا احیاء نہ کر سکیں گے بلکہ ایک اور ہی مخلوط شے تیار کرلیں گے جس کو اسلام سے کچھ علاقہ نہ ہوگا۔ اس خطرہ سے پوری طرح آگاہ رہنے کی ضرورت ہے۔

ج) اسلامی قانون پوری زندگی پر حاوی ہے۔ وہ خود ایک کامل نظام ہے اور طہارت اور نماز کے مسائل سے لے کر بین الاقوامی معاملات تک ہر مسئلہ میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ ایسے سسٹم میں صحت مند تغیرات اس وقت ہو سکتے ہیں جب اس کے مزاج کو محفوظ رکھا جائے اور کوئی انمل بے جوڑ شے اس میں ٹھونسنے کی کوشش نہ کی جائے۔ پھر ماضی سے پورے ربط کو قائم رکھنا بھی بے حد ضروری ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ تجدید کے زعم میں ہم اپنے قانونی تسلسل ہی کو منقطع کرکے شاخ بریدہ بن جائیں جس کا چند دن میں سوکھ جانا لازمی ہے۔

(د) ملک کی آبادی کا سواد اعظم جس فقہ کا پیرو ہے اسے چھوڑ کر کسی اور فقہ کو اختیار کرنا بھی ایک نہایت عاجلانہ اور غیر حقیقت پسندانہ رویہ ہوگا۔ اس سے پیچیدگیاں اور قباحتیں تو پیدا ہوں گی۔ لیکن کوئی خیر کا پہلو رونما نہ ہو سکے گا۔ اس لئے اس کام کو عوام کے معتقدات کے مطابق ہونا چاہئے۔

اگر ان بنیادی اصولوں کو سامنے رکھا جائے تو تشکیل جدید کا کام صحت مندانہ خطوط پر ہو سکے گا۔ عملاً اس کی شکل یہ ہو سکتی ہے کہ۔

★ عوام کی اکثریت جس فقہ کو مانتی ہے اُسے ملکی قوانین کی اساس کی حیثیت سے اختیار کیا جائے۔

★ جن معاملات میں نئے پیش آمدہ مسائل کی وجہ سے حقیقی مشکلات اور پیچیدگیاں رونما ہو گئی ہیں اور جن کا حل ماضی کے فیصلوں میں موجود نہیں ہے اُن کے نئے حل تلاش کئے جائیں۔

★ نئے حل تلاش کرنے کے لئے سب سے پہلے ائمہ اربعہ اور بعد کے فقہاء کی آراء کی طرف رجوع کیا جائے اور اگر ان میں مناسب حل مل جائے تو اُس کو اختیار کرلیا جائے۔

★ جن معاملات میں فقہائے سابقہ کے یہاں حل نہ ملے، وہاں قرآن اور سنت سے براہ راست استنباط کیا جائے۔

—اس طرح ہمارا فقہی نظام پوری طرح مربوط و مستحکم رہے گا اور کوئی ایسی چیز اس میں داخل نہ ہو سکے گی جسے یہ نظام برداشت نہ کر سکتا ہو۔

—اور ان معاملات کا حل بھی نکل آئے گا جو آج نئی نئی پیچیدگیاں پیدا کر رہے ہیں مثلاً ٹیکس کا نظام، مالیات، بھکاری، بین الاقوامی مسائل وغیرہ۔ —یسین ساجی

یہی وہ اُصول ہیں جنھیں ملت نے ماضی میں اختیار کیا ہے اور جنھیں ہم کو اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔

اس طرح ہم اپنے دور کے تقاضوں ہی کو پورا نہ کریں گے بلکہ خود نظام فقہ کے مطالبات کو بھی

س:۔ آپ قرآن وسنت سے براہ راست استنباط کو سب سے آخری درجہ پر رکھتے ہیں۔ آخر کیوں۔؟

ج:۔ میں جن دلائل کی بنا پر اس ترتیب کو ضروری سمجھتا ہوں اس کی طرف مختصراً اوپر اشارہ کر چکا ہوں۔
اصل بات یہ ہے کہ کسی مسئلے کا حل جب تک ائمہ سلف کے فیصلوں سے ملے اُس وقت تک نئے استنباط سے بچنا چاہیئے اس وجہ سے کہ شدید ضرورت کے بغیر ماضی کے ان فیصلوں سے جن پر صدیوں ملت کا اعتماد رہا ہے ہٹنا ملت کی خودی کو ضعیف کرنے کا موجب ہوگا۔

(i) فقہ اسلامی ایک مکمل، جامع اور مربوط نظام ہے۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ جدید تمدن نے بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ خصوصاً اجتماعی معاملات میں۔ بہت سی نئی نئی صورتیں اُبھرتی رہتی ہیں جن کا مکمل احاطہ پہلے سے نہیں ہو سکتا لیکن ان نئی صورتوں کا حل بھی ایسا ہونا چاہیئے جو پورے نظام سے ہم آہنگ ہو۔ اگر نئی ضرورتوں کے تحت قدیم حل ساتھ نہ دے سکیں تو اس نظام سے زیادہ سے زیادہ قریب رہتے ہوئے نئے حل کی جستجو کرنی چاہیئے۔

(ii) دوسری بات یہ سامنے رہنی چاہیئے کہ آج علم دین اور اس کے مطالعہ کے لئے محنت کرنے والوں کی اتنی کمی ہے کہ اس کا صحیح تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ علم آج سطحی زیادہ ہے اور اس میں وہ گہرائی نہیں جو ائمہ سابقہ میں تھی۔ مزید براں تقویٰ کا معیار بھی آج اس جگہ نہیں جہاں وہ پہلے تھا۔ اس لئے ضروری ہے کہ پوری احتیاط سے قدم اٹھایا جائے اور علماء و فقہاء سابقہ کے علم دین اور فقہی بصیرت کی روشنی میں نیا راستہ تلاش کیا جائے۔

(iii) پھر اگر بعض گوشوں میں ماضی کو بالکل نکال کر کوشش کی جائے گی تو اس سے اس تجدد پرستی کو تقویت پہنچے گی جو ہمیں ہمارے ماضی سے کاٹ دینا چاہتی ہے۔ ایک اُبھرتی ہوئی قوم کے لئے اس سے زیادہ خطرناک کوئی اور چیز نہیں ہے کہ اس کو اس کے ماضی سے مشکوک اور بدعقیدہ کر دیا جائے۔ ہمیں ہر وقت اس خطرہ سے اپنے کو محفوظ رکھنا چاہیئے۔
اور چونکہ قرآن و سنت اور ہمارے نظام فقہ میں کوئی تناقص نہیں ہے (کیونکہ فقہ مرتب بھی قرآن و سنت کی روشنی میں ہوا ہے) اس لئے کسی اُلجھن یا پیچیدگی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

پاکستان اور اسلامی قانون

س:۔ پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کے لئے آپ کیا تدابیر تجویز کرتے ہیں؟

ج:۔ ہندو پاکستان میں تقریباً انیسویں صدی کے نصف تک قانون کی شکل یہ تھی کہ تمام فیصلے فقہ حنفی کی روشنی میں ہوتے تھے۔ برطانوی اقتدار میں بھی ایک عرصہ تک یہی سلسلہ چلتا رہا۔ لیکن چونکہ ان کو یہاں ایک خاص طرز کی حکومت قائم کرنا تھی۔ لہٰذا وہ رفتہ رفتہ قانون کو بدلتے گئے اور اپنی مرضی کے نئے قوانین ملک پر نافذ کرتے رہے۔ ان کی ہر قانون سازی ہمارے قانون کو معطل یا محدود کر دیتی تھی حتیٰ کہ اجتماعی زندگی کے پورے دائرہ سے اسلامی قانون ختم ہو گیا ——— صرف ایک گوشہ انھوں نے چھوڑ دیا اور وہ تھا ہمارا پرسنل لاء۔ جو ایک حد تک اسی ڈھانچہ پر قائم رہا جو اُن کے آنے سے قبل یہاں رائج تھا۔

چا: بعد یہی نظام ہمیں ورثہ میں ملا ہے۔ اس میں پرسنل لا غیر مدون (Uncodified

ہے اور باقی قانون ملکی دفعہ وار مدوّن ہے انگریزوں نے پرسنل لا سے اس لئے دلچسپی نہ لی کہ وہ حکومت اور سیاست کے معاملات میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے۔ اور شخصی قوانین کا مسئلہ مختلف قوموں پر چھوڑ دینا چاہتے تھے۔

اب اس کا ایک حل تو یہ ہے کہ قوانین ضابطہ Procedural Law کی احکام اسلامی کی روشنی میں ترمیم کردی جائے اور قوانین اصلی (Substantial Law) کے متعلق حسب ذیل مضمون کی ایک دفعہ منظور کرلی جائے تو سارا نظام عدل اسلام کے مطابق ہوجائے گا۔

"تمام معاملات کا فیصلہ قرآن وسنت کے مطابق ہوگا اور قرآن وسنت کی اس تعبیر کو اساس قرار دیا جائے گا جو ملک کی غالب اکثریت کی معتمد علیہ فقہ ہے، شخصی قوانین سے متعلق جتنے مسائل ہوں گے ان کا تصفیہ ہر مذہبی گروہ کے اپنے معتقدات کے مطابق ہوگا" اگر یہ صورت اختیار کی جاسکے تو ہمارا نظام عدل وقانون انگلستان کی اس سطح پر جو آج ہے یا ہماری سابقہ سطح پر آجائے گا۔ یعنی یہ قوانین دفعہ وار مرتب نہ ہوں گے۔ اگر ایسی صورت قابل ترجیح سمجھی جائے تو نظام عدلیہ سے متعلق متعدد مسائل فوری حل طلب ہوں گے جن کے متعلق اظہار خیال بہت سی تفصیلات کا متقاضی ہوگا اس لئے میں اس کا ذکر نہیں کرونگا" لیکن اتنے دنوں تک انگریزی حکومت کے دور میں دفعہ وار مدوّن قانون کے تحت رہنے کے بعد شاید اسے قابل قبول بھی نہ سمجھا جائے۔ اس وقت ہماری ضرورت یہ ہوگی کہ قانون ضابطہ اور قانون اصلی دونوں میں ایسی ترمیمات کریں کہ وہ اسلام کے مطابق بن جائیں۔ یہ تو ملکی قانون کی حد تک ہوگا۔ شخصی قوانین کے متعلق پھر یہ سوال پیدا ہوگا کہ یہ تفریق جو شخصی اور ملکی قوانین کے بارے میں انگریزی دور میں رہی ہے یعنی ایک مدوّن ہو دوسرا غیر مدوّن اسے برقرار رکھنا صحیح ہوگا یا شخصی قوانین کو بھی مدوّن کرنا بہتر ہوگا ملکی قانون اور شخصی قانون دونوں کے دفعہ وار مدوّن ہونے اور نہ ہونے کے فوائد ومضرات کا جائزہ لے کر کسی فیصلے پر پہنچا جاسکے گا۔ ان میں کون سی شکل قابل ترجیح ہوگی۔ اس کے متعلق اگر میں بغیر دلائل دیئے صرف اپنی رائے پیش کردوں تو بات ادھوری رہے گی اور دلائل واضح کرنے کے لئے خاصا طویل وقت چاہیئے۔ لہٰذا میں صرف اس مسئلہ کو پیش کردینے پر اکتفا کرتا ہوں۔

دوسری چیز ایسے ججوں کی تیاری ہے جو اسلامی نظام قانون کو ٹھیک ٹھیک نافذ کرسکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسے ججوں کے بغیر جو علم اور کردار کے اعتبار سے اسلامی معیار پر پورے اترتے ہوں، اسلامی قانون کی تنفیذ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسلام عدل گستری کو عبادت کا مقام دیتا ہے اور قانون کا قیام عدل والانصاف کے ساتھ اسلام کی صحیح اسپرٹ میں اسی وقت ہوسکتا ہے جب جج اپنے علم اور سیرت کے اعتبار سے اس مقام کے تقاضوں کو پورا کرنے والے ہوں۔ ججوں کی تیاری کے لئے جو خاص اقدام حکومت کو کرنا ہوں گے۔ اس کے لئے قانون کی تعلیم کا نصاب بدلنا ہوگا۔ اور اس بات کا بھی اہتمام کرنا ہوگا کہ ایک خاص مدت کے اندر اندر موجودہ Judiciary کو مطلوبہ معیار پر لے آیا جائے۔ ججوں کی Promotion کے سلسلہ میں منجملہ اور اوصاف کے اصل ماخذ قانون اسلامی تک رسائی کا وصف لازم کرنا ہوگا۔ نیز تعلیم میں تعمیر سیرت وکردار کو اولین اہمیت دینا ہوگی۔ تاکہ علم کے ساتھ ساتھ بہتر اخلاق بھی پرورش پائیں۔ اور قابل اعتماد کردار تیار کئے جاسکیں۔

لیکن ہمارا یہ سارا جواب ایک ایسے مفروضے پر مبنی ہے جو قانونی نہیں سیاسی ہے۔ یعنی ایک ایسی حکومت کا قیام۔ جو ین سماجی قانون کے نفاذ کا مخلصانہ ارادہ رکھتی ہو اور اس مقصد کے لئے اپنی قوتوں کو واقعی استعمال کرنا چاہتی

کے قیام کا سارا انحصار اس شرط پر ہے۔

شورائی اجتہاد

س:۔ شورائی اجتہاد کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟

ج:۔ شورائی اجتہاد در اصل اجماع ہی ہے اور اجماع نام ہے اس چیز کا کہ ایک فکر کہیں سے پیش ہو اور اس کو اہلِ علم قبول کر لیں اہلِ علم کی تائید سے فردی کی رائے اجماعی رائے بن جاتی ہے۔

یہ اسلام کا ایک نہایت اہم ادارہ ہے اور مسلمانوں کو کوئی شکل ایسی بنانا چاہئیے کہ اہلِ علم آج کے مسائل پر اجماعی رہنمائی دے سکیں۔ اس کی یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ جب کوئی خاص مسئلہ ابھرے تو اہل علم جمع ہو کر اس پر اپنی رائے ظاہر کر دیں اور اس کے لئے ایک مجلس قائمہ بھی ہو سکتی ہے۔ پورے عالم اسلام کے لئے کسی مستقل ادارہ کا قیام تو ابھی مشکل ہے۔ لیکن ایسی علاقائی اور ملکی مجالس قائم ہو سکتی ہیں۔ جن کے اراکین کے علم و تقویٰ پر جمہور ملت کو اعتماد ہو اور وہ اجتماعی طور پر اپنی رائے پیش کریں۔

یہاں میں سمجھتا ہوں کہ ایک وضاحت بہت ضروری ہے۔ اس طرح کی مجلس کو مسلمان ممالک کی عام مجالس قانون ساز سے خلط ملط نہ کرنا چاہئیے۔ اگر ایسا کیا گیا تو یہ بڑی خطرناک اسکیم ہوگی۔ کیونکہ اس مجلس میں علم اور کردار کی کچھ اہم صفات کی بنیاد پر بہترین معیار کے افراد آنے چاہئیں جب کہ مسلم ممالک کی موجودہ مجالس قانون ساز Legislatures کے سلسلہ میں ایسی کوئی ضمانت موجود نہیں ہے اور نہ مستقبل قریب ہی میں اس کا کوئی امکان ہے۔ یہاں تو یہ قید بھی نہیں کہ اس کے ارکان مسلمان ہی ہوں اسلام ایسی مجلس کے لئے ضروری قرار دیتا ہے کہ اس کے ارکان علم و کردار دونوں کے اعتبار سے نہایت بلند ہوں، ہماری مجالس قانون ساز اس معیار سے بہت دور ہیں اور ایک عرصہ تک اس کی کوئی اُمید نہیں کہ ان میں صرف فقہاء، عابدین ہی منتخب ہو کر آسکیں۔ ایسی صورت میں اس کا خطرہ ہے کہ دانستہ یا نادانستہ یہ ایسے قوانین بنا ڈالیں جو اسلامی شریعت کے خلاف ہوں۔ اور یہ سب کچھ وہ اسلامی اتھارٹی کے ساتھ کریں۔ پھر چونکہ جج بھی اس قانون کے پابند ہوں گے اس لئے بڑی خرابیاں رونما ہوں گی۔ آج کے حالات میں مناسب ترین صورت یہ ہے (اور ہمارے دستور کا بھی یہی تقاضا ہے) کہ قانون کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کا فیصلہ ملک کی سب سے اعلیٰ عدالت کرے اور جب تک اُس معیار کے جج فراہم نہ ہو جائیں جو یہ فیصلہ کر سکیں اُس وقت تک کے لئے موجودہ سپریم کورٹ کے ساتھ ایسے افراد کی ایک کمیٹی مقرر کر دی جائے جو علم اور کردار کے مطلوبہ معیار پر پورے اُترتے ہوں۔ اس طرح عبوری دور میں ہم اس مسئلہ کو حل کر سکتے ہیں۔

○ اِنَّ اللہَ خَلَقَکَ حُرًّا فَکُن کَمَا خَلَقَکَ

خدا نے تجھے آزاد پیدا کیا اور تو آزاد ہی رہ — امام شافعیؒ

اللہ بخش۔ کے۔ بروھی

ممبر لاکمیشن حکومت پاکستان

اسلامی قانون کی تشکیل جدید

یہ سوال اس مفروضہ پر قائم ہے کہ قانون کی تشکیل جدید مسلم معاشرہ کی تعمیر جدید سے قطع نظر آزادانہ طور پر بھی ممکن ہے۔ چونکہ میں پورے وثوق کے ساتھ یہ یقین رکھتا ہوں کہ قانون محض معاشرہ کے اخلاقی ذہنی اور مادی حالات کا پرتو ہوتا ہے۔ اس لئے میں اس بارے میں صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ آپ قانون کی اصلاح و تشکیل اس وقت تک نہیں کر سکتے جب تک کہ آپ خود اس معاشرہ کی اصلاح کے مسئلہ کو نہ حل کر لیں۔ معاشرہ کی اصلاح سے میرا مطلب سوسائٹی کا اس انداز سے قلب ماہیت کرنا ہے کہ وہ اس اعلیٰ نصب العین اور ان بلند اقدار کی جو اسلام اس دنیا میں قائم کرنے آیا تھا صحیح معنوں میں عکاسی کرنے لگے۔ یہ قلب ماہیت محض قانون کی نظری تعلیمات سے ممکن نہیں ہے بلکہ تعلیم کے ساتھ ساتھ معاشرہ میں انسانی شرف و فضیلت کی ایک ٹھوس اور راست مثال ہی پیش کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے۔

ہم کو معاشرہ میں انسانی عظمت کی موثر مثالیں پیش کرنا چاہیں۔ اسلام دراصل ایک ایسی ہی کیمیاگری ہے جو روح حیوانی کو ادنیٰ سطح سے اٹھا کر روح ملکوتی کا مظہر بنا دیتی ہے۔ انسان کی روح اور اس کی زندگی میں پہلے اسی چنگاری کو روشن کر دیجئے باقی کام خود بخود ہو جائے گا۔

دنیا کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ دراصل فرد کا مسئلہ ہے۔ قانون معاشرہ کی اصلاح نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ معاشرہ کی نشوونما کی ایک داخلی شرط کی حیثیت سے اس میں جذب نہ ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ صرف فرد کی اصلاح کے ذریعے ہی یہ کام سرانجام دے سکتے ہیں۔ لیکن اگر آپ کا منشا، یہ ہے کہ میں اس طریق کار اور تکنیک کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کروں جن کے ذریعہ قانون کا ارتقاء بحیثیت ایک ادارہ اور ایک نظام کے عمل میں آتا ہے۔ تو میرا جواب بہت صاف، آسان اور مختصر ہے۔

اس کام کے آغاز کے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان سے پوری واقفیت اور اسلامی قانون کے ارتقاء کے حقیقی منازل و مدارج کا صحیح علم موجود ہو۔ ان دونوں ضرورتوں کو آغاز کار ہی میں پورا ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ عربی کی واقفیت اور ان ادوار کا علم جن سے اسلامی قانون کا یہ ادارہ گذرا ہے ایسے ناگزیر قسم کے ابتدائی مراحل ہیں جن سے گذرے بغیر اس میدان میں کوئی محسوس نتائج حاصل نہیں کئے جا سکتے۔

اس بات کے بار بار دہرانے کی ضرورت نہیں ہے کہ قانون کا اس طریقے پر ارتقاء سماج کو کوئی مفید اور راست فائدہ نہیں پہنچا سکتا اس لئے کہ اس طریقہ پر قانون کا ارتقاء ایک شاندار قسم کی تنہائی میں شروع ہوگا اور اسی میں پھلے پھولے گا لیکن سماجی

زندگی میں اس کا کوئی حقیقی رابطہ نہ ہوگا اور اس وجہ سے وہ ان دگرگوں حالات کا جن میں آج کا انسان زندگی گذار رہا ہے کوئی مداوا نہ کر سکے گا۔یوں تو قانون کی تعلیم کو ہماری یونیورسٹیوں میں اعلیٰ تعلیم کی سطح پر لازمی قرار دے کر اس کی ترقی کے لئے محرک فراہم کیا جا سکتا ہے یا پاکستان کی مختلف یونیورسٹیوں میں قانون کے خاص شعبے یعنی وہ علمی ادارے جو تخلیقی صلاحیت رکھنے والے قانون دانوں کی افزائش کے لئے بہت ضروری ہیں۔قائم کئے جا سکتے ہیں۔ یہ ادارے علم قانون کی تحقیق اور اس کے ارتقار کے لئے کافی متوثر ہو سکتے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اُن لوگوں کو جو اسلامی قانون کی اونچی تعلیم میں اعلیٰ اسناد حاصل کر چکے ہوں، مملکت کے اعلےٰ عہدوں پر قدر افزائی کے لئے فائز کر دیا جائے۔لیکن عوامی روش کے یہ عام طریقے کسی صورت میں بھی معاشرہ کا قلب ماہیت نہیں کر سکتے خصوصاً ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے جو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس معاشرہ کی تشکیل جدید کی جدوجہد میں مصروف ہیں قانون نے اس قسم کے ارتقار کی کوئی قابل لحاظ قدر و قیمت نہیں ہے۔

قانون کی حیثیت سیاست یا معاشیات کی طرح ایک معاشرتی علم سے زیادہ کچھ نہیں ہے اور جس طرح ریاضی کی علمی اور نظری تعلیم سائنس یا عملی انجینئرنگ کے لئے کوئی راست محرک پیدا نہیں کر سکتی یا جس طرح علم نباتات کی اعلیٰ تعلیم لازمی طور پر ملکی زراعت کی نشو ونما کی ہم معنی نہیں بن سکتی اسی طرح قانون کا ارتقار بھی ان معنوں میں جن کا میں نے اوپر تذکرہ کیا ہے ہمارے معاشرہ میں ایسی کوئی تبدیلی پیدا نہیں کر سکتا جس کے لئے آج ہم استنے بے چین ہیں۔

اگر ہمارے اسکالر اسلامی قانون کا مطالعہ کریں تو بجائے خود اس کام کی قدر و قیمت سے مجھے انکار نہیں ہے اس لئے کہ یہ ہمارا ایک ایسا ورثہ ہے جس پر آج ہم بجا طور پر فخر کر سکتے ہیں۔یہ ایک ایسا ادارہ ہے جس کی نشو و ارتقار کے لئے اور خود موجودہ فلسفہ قانون میں اپنا مقام پیدا کرنے کے لئے ہم سب کچھ قربان کر دینے پر بھی تیار ہیں لیکن جس بات کو واضح کرنے کے لئے میں مضطرب ہوں وہ یہ ہے کہ ہم مسلم معاشرہ کی تشکیل جدید کے امکان کی حدود کو اچھی طرح سمجھ لیں یعنی یہ کہ ایک علمی ادارہ کی حیثیت سے اسلامی قانون کا ارتقا مسلم معاشرہ کی تشکیل کا کوئی لازمی عنصر نہیں ہے۔بہترین قسم کے قانون بھی ایک زوال پذیر اور فاسد معاشرہ کی کسی قسم کی مدد نہیں کر سکتے۔قانون سماجی تغیر کے لئے کسی کل کا کام نہیں دے سکتا۔تاریخ شاہد ہے کہ معاشرتی انقلاب انسانی عوامل ہی کا مرہون منت رہا ہے۔ قانون کا کام صرف یہ ہے کہ وہ ایک عرصہ تک ان اداروں کو محفوظ رکھتا ہے جو آپ نے بنائے ہیں۔لیکن اس میں ان کو پیدا کرنے کی قوت نہیں ہے۔یعنی اگر وہ روح انسانی کے کسی مظہر کی حیثیت سے کوئی وجود نہیں رکھتے تو قانون ان کو جنم نہیں دے سکتا۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

امیر جماعت اسلامی پاکستان

(یہ جوابات بذریعہ انٹرویو حاصل کئے گئے ہیں)

اسلام کا تصور قانون

(۱) اسلام کا تصور قانون یہ ہے کہ قانون خدا کی طرف سے انسان کے لئے ایک حکم اور رہنمائی ہے اور انسان کی پوری زندگی سے متعلق ہے۔ اس وجہ سے اسلام کا تصور قانون مغربی تصور قانون کی بہ نسبت بہت زیادہ وسیع اور جامع نوعیت رکھتا ہے۔ دنیوی قوانین، قانون اسلام کے دائرہ کو صرف اس حد تک محدود رکھتے ہیں، جہاں وہ ریاست کی قوت جابرہ کے ذریعہ سے نافذ کی جاسکتی ہے۔ یا بالفاظ دیگر عدالتوں اور پولیس کے ذریعہ سے اس کا نفاذ ہو سکتا ہے۔ اس کے ماسوا وہ فکر و نظر کے لئے ہدایات کہیں سے لیتے ہیں۔ اخلاق کے اُصول کہیں اور سے لیتے ہیں، معاشرت کے لئے ضوابط اور رسوم کہیں اور سے اخذ کرتے ہیں۔ انفرادی کردار کے لئے رہنمائی کہیں اور سے حاصل کرتے ہیں اور قانون کے محدود دائرے میں ہدایات کا سرچشمہ کسی اور جگہ تلاش کرتے ہیں۔ اس طرح پنچ رنگی زندگی بنتی ہے جس میں دراصل کوئی وحدت پیدا کرنے والی طاقت ابھی تک فراہم کرنے میں خدا کی ہدایت سے بے نیاز انسان کامیاب نہیں ہوسکا۔ اس کے برعکس اسلام میں فکر و نظر سے لے کر اصول اخلاق تک اور شخصی کردار سے لے کر معاشرتی قوانین تک اور خاندانی زندگی کے ضابطوں سے لے کر بین الاقوامی معاملات تک ہر چیز کے بارے میں رہنمائی ایک ہی سرچشمہ سے آتی ہے اور وہ ساری رہنمائی بحیثیت مجموعی ایک قانون بنتی ہے۔ اس قانون کے کسی حصہ کو فرد خود اپنے اوپر نافذ کرتا ہے کسی حصہ کو معاشرہ اپنے اجتماعی رسوم کے ذریعہ سے نافذ کرتا ہے اور کسی حصہ کو حکومت اپنی عدالتوں اور اپنی انتظامی مشینری کے ذریعہ نافذ کرتی ہے مگر اس کے تمام اجزاء قانونی حیثیت رکھتے ہیں اور مسلمان جب تک مسلمان ہے۔ اس کے کسی جزو کی بھی قانونی قدر سے انکار نہیں کرسکتا۔ یہی چیز مسلمان کی زندگی کے ہر پہلو میں یکسانی اور ہم رنگی پیدا کرتی ہے۔ اور اس کی زندگی کو بحیثیت مجموعی ایک جامع اور ہمہ گیر اسکیم پر چلاتی ہے اوپر جو کچھ میں نے بیان کیا ہے اس کو سمجھنے کے لئے صرف ایک نظر فقہ اسلامی کی کسی کتاب کی فہرست مضامین پر ڈال لینا کافی ہے۔ اس میں آپ دیکھیں گے کہ ایک طرف طہارت اور نظافت ذات Personal Hygiene کا باب ہے اور دوسری طرف نماز اور زکوٰۃ اور روزہ اور حج کے ابواب ہیں اور تیسری طرف عائلی زندگی کے قوانین ہیں۔ پھر ایک طرف کتاب البیوع جو تجارتی معاملات سے بحث کرتی ہے دوسری طرف عدالت کا ضابطہ ہے۔ ادب القاضی کے عنوان سے بیان کیا جاتا ہے۔ پھر سول اور کرمنل لا بھی تفصیل سے بیان ہوتے ہیں۔ اسی میں صلح اور جنگ بھی بیان کیا جاتا ہے اور یہ سب اسلام میں قانون ہے۔ موجودہ زمانہ کے قوانین کی کسی کتاب سے اسلامی فقہ کی کسی کتاب کے بعض مضامین کی فہرست

کا موازنہ کر کے دیکھ لیا جائے تو آدمی یہ جان سکتا ہے کہ اسلام کا تصورِ قانون موجودہ زمانہ کے تصورِ قانون کی بہ نسبت کتنا وسیع جامع اور ہمہ گیر ہے ۔۔۔۔۔ اس لحاظ سے دونوں کے درمیان بہت بڑا فرق ہے کہ وہاں انسانی زندگی کو منضبط کرنے کے لئے صرف ایک چیز قانون ساز فراہم کرتے ہیں اور باقی دوسرے بے شمار اجزا بہت سے منتشر اور مختلف باہم متصادم ماخذ سے آتے ہیں اور یہاں پوری انسانی زندگی کے لئے رہنمائی صرف ایک ماخذ ہی سے آتی ہے ۔ اور زندگی کے تمام گوشوں کے لئے ایک ہی طرح سے آتی ہے۔

قانون اور حیاتِ اجتماعی کی تعمیر

(۲) لفظ قانون اس سوال میں ان محدود معنوں میں استعمال کیا گیا ہے جن میں یہ لفظ آج کل اصطلاحًا استعمال ہوتا ہے۔ یعنی سوال سے مراد یہ ہے کہ اسلامی زندگی کی تشکیل و تعمیر میں شریعت کے اس حصہ کا کیا اثر ہے جو ایک اسلامی ریاست اور اس کی عدالتوں اور اس کی انتظامی مشینری کے ذریعہ سے نافذ ہوتا ہے ۔۔۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان جب تک انسان ہے اس کو صحیح طریقہ پر چلانے کے لئے جس طرح تعلیم اور معاشرہ کی مدد کی ضرورت ہے اسی طرح اس کو اس بات کی احتیاج بھی ہے کہ کوئی ایک قوت جابرہ بھی ہو جو اس کو غلط راستہ پر جانے سے روکتی ہو۔ یعنی اسلامی زندگی کی اصلاح و تعمیر کے لئے نہ محض اس کی فکر و ذہنیت کی اصلاح کافی ہے اور نہ محض اجتماعی رسوم اس غرض کے لئے کافی ہیں بلکہ اس کے ساتھ اس کو صحیح راستہ پر قائم رکھنے کے لئے اور غلط راستہ سے روکنے کے لئے ایک حد تک ایک مصلح قوتِ جابرہ کا ہونا ناگزیر ہے ۔ اسی لئے شریعت جہاں بہت سے وہ احکام دیتی ہے جن کو ایک مومن انسان خود ہی اپنے اوپر نافذ کر سکتا ہے اور جہاں وہ بہت سے ایسے احکام دیتی ہے جن کو ایک اصلاح یافتہ معاشرہ اپنے اجتماعی نظام میں بطور خود نافذ کرتا رہتا ہے۔ وہیں وہ بہت سے ایسے احکام بھی دیتی ہے جن کو نافذ کرنے کے لئے ایک اسلامی عدالت کا ہونا اور ایک اسلامی حکومت کی پولیس، فوج اور مضبوط انتظامی مشینری کا ہونا ضروری ہے ۔ اگر یہ انتظام موجود نہ ہو تو اسلامی شریعت کا یہ حصہ معطل ہو جائے گا اور اس کے معطل ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معاشرہ میں برائیاں جن کو شریعت مٹانا چاہتی ہے پھیلتی چلی جائیں گی اور رفتہ رفتہ معاشرہ ان کا عادی ہوتا چلا جائے گا۔ ان برائیوں کے رکنے کا انحصار ایسی حالت میں صرف افراد کے ضمیر اور صرف مسلمانوں کی رائے عام کی طاقت پر رہ جائے گا۔ لیکن جیسا کہ قاعدہ ہے برائیوں کو روکنے والی قوت جابرہ کے موجود نہ ہونے کی صورت میں وہ آہستہ آہستہ ترقی کرتی جاتی ہیں اور معاشرہ رفتہ رفتہ ان کا روادار اور بالآخر ان کا خوگر ہوتا چلا جاتا ہے۔

یہ اس معاملے کا صرف ایک پہلو ہے دوسرے پہلو سے دیکھئے تو یہ معاملہ اور زیادہ خطرناک ہو جاتا ہے۔ انسانی معاشرے میں قوانین کو نافذ کرنے والی ایک قوت جابرہ تو بہر حال موجود ہوتی ہے ۔ لیکن ابھی تک کوئی ایسی سوسائٹی کم از کم مہذب دنیا میں موجود نہیں ہے ۔ جس میں سرے سے کوئی حکومت نہ ہو اور سرے سے کوئی قانون اور اس کو نافذ کرنے والی قوت ہی نہ ہو۔ اگر اسلامی حکومت نہ ہوگی تو اس کے معنی نہیں ہیں کہ کوئی حکومت نہ ہوگی، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں. ایک غیر اسلامی حکومت ہوگی اور وہ غیر اسلامی قوانین کو قوت جابرہ سے نافذ کر رہی ہوگی۔ اور اس قانون کے ذریعہ سے معاشرت کی تشکیل و تعمیر پر وہ سارے اثرات ڈال رہی ہوگی جو قانون ڈالا کرتا ہے ۔ اب ایک معمولی قوت متخیلہ رکھنے والا آدمی بھی آسانی سے

یہ سمجھ سکتا ہے کہ اگر کسی ایسی حکومت کے دائرہ میں کوئی مسلم سوسائٹی رہتی ہو تو اس کی زندگی میں کتنا عظیم تضاد واقع ہوگا ایک طرف وہ اپنی زندگی کے لئے جامع اور ہمہ گیر نظام رکھتی ہے جس کا ایک مخصوص مزاج ہے جس کے کچھ مخصوص تقاضے ہیں اور جس کی کچھ مخصوص قدریں ہیں اور دوسری طرف اس کی زندگی پر ایک ایسی طاقت مسلط ہے جو اس مزاج، ان تقاضوں اور ان کے بالکل خلاف ایک دوسرے ڈھنگ پر زندگی کو زبردستی اپنے قانون کے مطابق ڈھال رہی ہے اس تضاد اور اس کے نتائج کو سمجھنے کے لئے قوتِ تخیلہ کی بھی ایسی کچھ زیادہ حاجت نہیں رہتی۔ عملاً ہم دیکھ رہے ہیں اور مدت دراز سے بھگت رہے ہیں۔ اسی بنا پر اسلامی شریعت یہ چاہتی ہے کہ جس سوسائٹی نے اس کو اپنے قانونِ حیات کی حیثیت سے مانا ہو اس میں وہی اعتقادی قانون بھی ہو اور وہی جبری قانون بھی بن کر رہے تاکہ اس کا منشا پوری طرح سے پورا ہو سکے اور مسلم سوسائٹی اس تناقص میں مبتلا نہ ہو جس کی طرف میں نے اوپر اشارہ کیا ہے۔

اسلامی قانون کی تشکیل جدید

(۳) اسلامی قانون کی تشکیل جدید سے مراد اگر سارے اسلامی قانون کو ادھیڑ کر نئے سرے سے مدون کرنا ہو تو اس کی کوئی حاجت نہیں نہ صرف اس کی حاجت نہیں بلکہ یہ غیر معقول بھی ہے اور نقصان دہ بھی۔ پچھلے تیرہ سو برس میں اسلامی قانون کے اصل مآخذ یعنی کتاب و سنت کو سمجھنے اور ان سے احکام اخذ کرنے کی مسلسل کوشش مسلمان کرتے رہے ہیں۔ اور اس کے نتیجہ میں متعدد ایسے قانونی نظام کام کرتے رہے ہیں جن پر دنیا کے مختلف حصوں میں کروڑوں مسلمانوں نے اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگیوں کو منضبط کیا ہے۔ کوئی عقلمند آدمی یہ نہیں سوچ سکتا کہ اس ساری عمارت کو خواہ مخواہ ڈھا کر یا توڑ کر آج نئے سرے سے تعمیر کرنے کی کوشش کی جائے اور نہ کوئی معقول آدمی جس کو اس قانونی ذخیرے سے کچھ بھی واقفیت ہو یہ رائے قائم کر سکتا ہے۔ کہ ان صدیوں کے دوران میں کسی نے قرآن و سنت کو صحیح نہیں سمجھا اور ان سے صحیح احکام حاصل نہیں کئے گئے۔ اس لئے تشکیل جدید کا یہ مطلب بالکل غلط ہے کہ اس قانونی نظام کی از سر نو ادھیڑ بن کی جائے۔ البتہ تشکیل جدید کے دو مطالب اور ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ پچھلا قانونی ذخیرہ جس شکل میں پایا جاتا ہے۔ اس کو موجودہ زمانے کی قانونی کتب کی طرز پر نئے سرے سے مرتب کیا جائے تاکہ آج کل کے عدالتی نظام میں اس سے بآسانی فائدہ اُٹھایا جا سکے۔ دوسرے یہ کہ موجودہ زمانے کے نئے مسائل اور نئی ضروریات کے مطابق سابق قوانین میں ایسے اضافے کئے جائیں جو کتاب و سنت سے صحیح طریقے پر ماخوذ ہوں۔ اسلامی قانون کی روح اور اس کی شکل دونوں کے ساتھ ٹھیک ٹھیک مناسبت رکھتے ہوں۔ اور اسلام کے قانونی نظام میں بجا طور پر اپنی جگہ پا سکتے ہوں۔ ان دونوں چیزوں کی فی الواقع ضرورت ہے۔ مگر اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ناگزیر ہے کہ ہم اپنی قانونی تعلیم کے نظام کو بھی بدلیں اور نئے ماہرین قانون پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی اخلاقی تربیت کا بھی ایسا انتظام کریں کہ ان کا اجتہادی کام مسلمانوں میں باوقعت ہو سکے۔

شورائی اجتہاد کے متعلق آپ کی رائے کیا ہے؟

(۴) ہم کسی موقعہ پر بھی انفرادی اجتہاد کو نہیں روک سکتے اور نہ ہی اُسے روکنا چاہیئے۔ ہر وہ صاحب علم، فہم آدمی جو کتاب

وسنت پر نظر رکھتا ہو۔ حق رکھتا ہے کہ اجتہاد کرے اور اپنے دلائل پیش کرے۔ اگر اس کی بات وزنی ہوئی تو اہلِ علم میں مقبول ہو جائے گی، ورنہ رد کر دی جائے گی۔ اس طرح کے انفرادی اجتہاد سے جو رائیں دی جائیں گی ان کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک فتوے یا ایک انفرادی رائے کی ہوگی۔ اس کو قانون کی طاقت حاصل نہیں ہو سکتی۔ البتہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ مختلف لوگ جب شرعی مسائل پر بحث کریں گے۔ اور اپنے اپنے دلائل دیں گے۔ تو مسائل زیادہ اچھی طرح منقح ہوتے چلے جائیں گے۔ اس کے ساتھ اگر شورائی اجتہاد بھی ہو اور اہلِ علم کی کوئی کونسل ایسی بنائی جائے جو باہمی بحث و مباحثہ کے بعد بالاتفاق یا اکثریت سے اجتہادی فیصلے کرے تو یہ چیز بہت مفید ہو سکتی ہے۔ ایسی کونسل ایک ریاست میں بھی بنائی جا سکتی ہے۔ اور اس کو ایک دستوری حیثیت دی جا سکتی ہے۔ تاکہ اس کے فیصلے قانونی طاقت حاصل کر لیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایسی ایک کونسل کی حیثیت محض ایک علمی کونسل کی ہو اور وہ علمی حیثیت سے اپنے فیصلے شائع کرے اور ان فیصلوں سے رہنمائی حاصل کر کے قانون ساز ادارے صحیح قانون بنائیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تمام دنیائے اسلام کی ایک مرکزی کونسل ایسی بنائی جائے کہ جو ساری دنیا کے مسلمانوں کی ضروریات کو سامنے رکھکر اجتہادات کرے اس علمی کونسل کو قائم کرنے میں اگر مسلمان کامیاب ہو جائیں تو یہ بڑی رحمت ثابت ہوگی اس سے تمام مسلمانوں کو رہنمائی حاصل ہوگی اور کسی وقت چل کر یہ بھی ممکن ہوگا کہ ساری مسلمانی حکومتیں مل کر ایک ایسی کونسل کو دستوری حیثیت بھی دے دیں تاکہ اس کے فیصلے تمام مسلمان حکومتوں میں قانون کی طاقت حاصل کر لیں۔

نوٹ:۔ چونکہ پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کے لئے علمی تدابیر محترم مولانا مودودی صاحب نے علیحدہ مقالہ میں تفصیل سے پیش کر دی ہیں۔ اس لئے مولانا محترم نے آخری سوال کے جواب کی ضرورت نہیں سمجھی

" ہم ایک ایسی دنیا میں بستے ہیں جہاں انقلابات اس تیزی سے آ رہے ہیں کہ ہم کچھ دائمی اور ناقابلِ تغیر اُصولوں کی تمنا کرنے پر مجبور ہیں تاکہ ہم ان پر اپنا ایمان استوار کر سکیں اور کسی اور جگہ اس بات کی اتنی ضرورت نہیں جتنی کہ قانون میں ہے کہ ہم حقائق کی دنیا کو اقدار کے ماتحت کر دیں۔ جو حضرات امریکی، برطانوی قانونی روایت سے واقف ہیں وہ اضافیت، مادیت اور تغیر پذیر اقدار سے بھی مطمئن نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ وہ تو بچشم خود دیکھ چکے ہیں کہ ان کا لازمی نتیجہ وہی ہوگا جو ہٹلر کے دور میں قانون کا ہوا اور جو آج روس میں اس کا ہو رہا ہے۔ "

جج چارلس ای - ویزانسکی

مُرتبہ :- مسلم سجاد

قانونی مُسکراہٹیں

○

ایک شخص پر نقب زنی کا الزام لگایا گیا۔ اس کے وکیل نے صفائی پیش کرتے ہوئے کہا "یور آنر! میرے مؤکل پر نقب زنی کا الزام بالکل غلط ہے، وہ راستہ سے گذر رہا تھا کہ اسے کھلی ہوئی کھڑکی نظر آئی۔ یہ دیکھ کر اس کا دایاں ہاتھ اندر گیا اور کچھ چیزیں نکال لایا۔ اب جناب والا! میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آپ کسی جزو کے کسی فعل پر کل کو کیسے سزا دے سکتے ہیں؟ کیا جزو کل کے برابر ہو سکتا ہے؟ کیا ہاتھ کا جرم پورے جسم ——— بلکہ اس شخص کا جرم قرار دیا جا سکتا ہے؟

جج نے وکیل کی دلیل کو قبول کرتے ہوئے فیصلہ سنایا کہ ملزم کے ہاتھ کو سال بھر قید کی سزا دی جائے۔ ملزم چاہے تو ساتھ رہے۔ ملزم سزا سن کر مسکرایا۔ اس نے اپنے وکیل کی طرف دیکھا، پھر عدالت کی طرف متوجہ ہوا، اور نہایت اطمینان سے شانہ پر سے پیچ کھول کر ہاتھ ——— جو در اصل کارک کا بنا ہوا تھا ——— عدالت کی خدمت میں پیش کر دیا!

ملزم آزاد تھا!

○

"ملزم نے جو الفاظ استعمال کئے تھے، انھیں دہراؤ" وکیل نے گواہ سے کہا۔
گواہ نے جواب دیا "وہ کسی شریف آدمی کے سامنے نہیں دہرائے جا سکتے"
"تو پھر جج کے کان میں کہہ دو" سرکاری وکیل نے کہا۔

○

معزز جج نے ملزم سے کہا، "تم اتنے بھونڈے انداز میں جھوٹ بول رہے ہو کہ میرے خیال میں تمھیں ضرور کسی وکیل کا انتظام کرنا چاہیئے!

○

تمہارے بیان کے مطابق تم ۲ مئی کو مس جونز سے ملنے گئے، تم جیوری کو یہ بتاؤ کہ اس نے تم سے کیا کہا۔" وکیل نے جرح کے دوران میں گواہ سے کہا۔

مخالف وکیل فوراً اٹھا اور کہا "مجھے اس سوال پر اعتراض ہے، یور آنر"!

کوئی گھنٹہ بھر کی بحث و تمحیص کے بعد جج نے سوال کی اجازت دے دی۔ پہلے وکیل نے گواہ سے مخاطب ہو کر کہا۔ "۲ مئی کو مس جونز سے تمہاری کیا گفتگو ہوئی؟"

"کچھ بھی نہیں۔ وہ گھر ہی پر نہ تھی"۔ گواہ نے بہت اطمینان سے جواب دیا۔

○

ایک وکیل نے ایک مرتبہ عدالت کو مخاطب کرتے ہوئے بجائے "یور آنر" کے "جنٹلمین" کے الفاظ استعمال کئے، جب اس کو متوجہ کیا گیا تو اس نے فوراً یوں معذرت کی۔

شاید کہ عدالت اس سے خوش ہو، دوران بحث میں "یور آنرز" کو میں نے بے خیالی میں "شرفاء" کہا تھا ــــــ میں اپنی غلطی تسلیم کرتا ہوں یور آنر!

○

ریل کا ایک ہولناک حادثہ ہو گیا تھا۔ اور مقدمہ عدالت کے سامنے تھا۔ لائن مین کی گواہی لی جا رہی تھی ــــ کیونکہ ٹکر کے سلسلہ میں ذمہ داری کے تعین کا انحصار اس کی گواہی پر تھا۔

اس نے عدالت کے سامنے بیان دیا کہ۔ "جناب والا! رات تاریک تھی اور میں اپنی لالٹین برابر ہلاتا رہا لیکن ڈرائیور نے کوئی توجہ نہ دی اور حادثہ رونما ہو گیا"۔

بعد میں ریلوے سپرنٹنڈنٹ نے اسے مبارک باد دی کہ وہ اپنے بیان پر قائم رہا۔ لائن مین نے کہا۔ "لیکن مجھے برابر ڈر لگتا رہا کہ کہیں وکیل یہ نہ پوچھ لے کہ تمہاری لالٹین جلی ہوئی بھی تھی کہ نہیں!"

○

جج:۔ ملزم پر کیا الزام ہے؟

آفیسر:۔ شراب نوشی۔ یور آنر!

ملزم:۔ لیکن یور آنر! میں اس وقت آپ ہی کی طرح ہوش و حواس میں ہوں۔

جج :۔ ملزم جرم کا اقبال کرتا ہے۔ دس دن کی سزا دی جائے!

○

دو آدمیوں میں لڑائی ہوگئی۔ مقامی عدالت میں مقدمہ دائر کیا گیا اور فیصلہ ہوگیا۔ ہارنے والے نے بہت غصہ سے اپنے مخالف کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ میں تم پر ہائی کورٹ میں مقدمہ چلاؤں گا۔

"پرواہ نہیں۔ مجھے کوئی اعتراض نہیں"

میں تم پر سپریم کورٹ میں مقدمہ چلاؤں گا"

"میں تمھیں وہاں ملوں گا"

اب اس نے بہت ہی غصہ سے کہا۔ "میں تم پر جہنم میں مقدمہ چلاؤں گا"

"کوئی بات نہیں۔ میں اپنے وکیل کو بھیج دوں گا"

○

(جج اور ممبران جیوری کی بات چیت)

جج :۔ لیکن ملزم کو رہا کرنے کے لیے تم کیا وجہ بتاؤ گے؟

پیش کار :۔ پاگل پن، جناب والا!

جج :۔ کیا! تم سب..........

○

نوجوان وکیل نے ممبران جیوری کے سامنے پورے پانچ گھنٹے تقریر کی ــــــ وکیل نے جو کافی عمر رسیدہ تھا، اٹھا، جج پر ایک نظر ڈالی اور کہا۔

"یور آنر! اپنے معزز دوست کی قائم کی ہوئی مثال پر عمل کرتے ہوئے، میں مناسب سمجھتا ہوں کہ میں بھی اپنا مقدمہ بغیر دلائل کے پیش کردوں!"

ــــــ وکیل نے یہ کہا اور بیٹھ گیا۔

○

جج نے عورت سے اس کی عمر پوچھی۔

"تیس ۳۰ سال" اس نے جواب دیا۔

"تم تین سال پہلے بھی اس عدالت میں یہی عمر بتا چکی ہو۔"
عورت نے فوراً جواب دیا۔ "جی ہاں! میں ان لوگوں کی طرح نہیں ہوں جو آج کچھ کہتے ہیں اور کل کچھ!"

○

وکیل کو اصرار تھا کہ گواہ اس کے سوال کا جواب ہاں یا نہیں میں دے۔ گواہ نے کہا۔ "بہت سے سوال ایسے ہوتے ہیں۔ جن کا جواب ہاں یا نہیں میں نہیں دیا جا سکتا۔" "میں اسے چیلنج کرتا ہوں۔" وکیل نے بہت زور سے کہا۔ "کیا تم عدالت کو کوئی مثال دے سکتے ہو۔"
"بالکل! میں پوچھتا ہوں۔ کیا تمھاری بیوی اب بھی تمھیں پیٹتی ہے؟"

○

وکیل:۔ اس معاملہ میں میری ایماندارانہ رائے یہ ہے کہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔
موکل:۔ (گھبرا کر) نہیں! نہیں! مجھے اس معاملہ میں آپ کی ایماندارانہ نہیں، "وکیلانہ" رائے چاہیئے۔

○

کالج سے امتحان پاس کرنے کے بعد یہ اس کا پہلا مقدمہ تھا۔ ریلوے کمپنی نے اس کے موکل کسان کے چوبیس کتوں کو ہلاک کر دیا تھا۔ ممبران جیوری کو نقصان کی اہمیت اور وسعت کا احساس دلانے کے لیے اس نے کہا۔
"حضرات! آپ ذرا تصور تو کریں، چوبیس کتے، جی ہاں! ایک نہ دو، پورے چوبیس، سامنے بیٹھے ہوئے ممبران جیوری کی پوری دگنی تعداد!"

○

وکیل:۔ جب میں چھوٹا تھا تو میری زندگی کی سب سے بڑی خواہش لیٹرا بننا تھی۔
موکل:۔ مبارک ہو! آپ بڑے خوش قسمت ہیں ورنہ بچپن کے خواب ہر کسی کے تھوڑے ہی پورے ہوتے ہیں!

○

★

حصّہ نہم

ہمارا قانونی سرمایہ

- ڈاکٹر معروف دوالیبی
- ادارہ چراغ راہ

ملتِ اسلامیہ کا فقہی سرمایہ

ڈاکٹر معروف دوالیبی پروفیسر قانون اسلامی لاء کالج شام

عہد صحابہؓ کے بعد امت میں علوم و فنون کی تدوین کی جو حیرت انگیز تحریک اٹھی اس نے اگرچہ زندگی کے ہر گوشہ پر علوم و معارف کے انبار لگا دیئے ۔ مگر امت کو سب سے زیادہ جس شعبۂ علم سے فائدہ پہنچا وہ اسلامی قانون کا شعبہ ہے ۔ فقہائے اسلام نے اس شعبہ میں جو تحقیقی و تالیفی سرگرمیاں دکھائی ہیں اور قانونی مواد پر مشتمل جو قابل قدر اور بافراط ذخیرہ مستقبل کی نسلوں کی طرف منتقل کیا ہے اس کی نظیر کسی دوسری قوم کی تاریخ سے مہیا نہیں کی جا سکتی اور نہ کسی دوسری قوم کا علمی و قانونی ورثہ اس کے مقابلہ میں رکھا جا سکتا ہے ۔ شعبہ قانون کی ترقی و شادابی اور اس سے علماء کا غیر معمولی شغف دراصل تین بنیادی عوامل کا رہینِ منت ہے ۔

پہلا بنیادی عامل اجتہاد ہے ۔ شریعتِ اسلامی نے شروع ہی سے اجتہاد کو قانون کے مآخذ اور مصادر کے دائرے میں شامل کر لیا تھا اور اس کے اختیارات اسلامی حکومت کی آزاد عدلیہ اور فقہائے اسلام کی خداداد صلاحیتوں کو تفویض کر دیئے تھے ۔ شریعتِ اسلامی کا یہ فیصلہ فطری تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے تحقیق و تدقیق اور بحث و نظر کے راستوں کو کھولنے کا بہت بڑا محرک ثابت ہوا ۔ اور اس نے ہر فقیہہ اور ہر قانون دان کے اندر یہ دولہ پیدا کر دیا کہ وہ اپنے اجتہادات اور نتائج کو جامۂ تدوین و ترتیب پہنائے ۔ اجتہاد اور قیاس کی بساط لپیٹ جانے کا دور بہت بعد کا ہے جس دور کی بات ہم کر رہے ہیں ۔ اور وہی دراصل ہمارے فقہی و قانونی توسّع کا دور رہا ہے ۔ اس وقت علماء اور حاملینِ فقہ کی جانب سے کبھی یہ کوشش نہیں کی گئی کہ وہ اجتہاد کے دروازے پر تالے چڑھا دیں ۔ اور لوگوں کو صرف ایک مخصوص مذہب کی پیروی پر مجبور کریں ۔ اور اس علمی تحریک کے روز افزوں پھیلاؤ کو روک دیں جس کے برگ و بار سے آج تک اُمت نہ صرف محفوظ ہو رہی ہے بلکہ دوسری اقوام کے سامنے اس کا سرِ فخر بلند ہے ۔ اس کے برعکس ہمیں ایسی مثالیں ملتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی وقت "وحدتِ مذہب" کا خیال نوکِ زبان پر لایا ہے تو خود فقہاء نے اس کی مخالفت کی ہے اس وقت ہمارے سامنے اس کی دو بیّن مثالیں موجود ہیں ۔

۱ ۔ مسندِ خلافت پر متمکن ہونے کے بعد عباسی خلیفہ منصور جب حج کو گیا تو وہاں امام مالکؒ سے اس کی ملاقات ہوئی ۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اس وقت منصور نے مجھ سے کہا :۔ " میں نے پختہ نیت کر لی ہے کہ آپ کی تصنیف (مؤطا) کی نقلیں کروا کر مسلمانوں کے ہر شہر میں ایک ایک نقل بھیج دوں اور حکم جاری کر دوں کہ لوگ اس کے احکام پر عمل کریں اور اس کے سوا کسی کی طرف رجوع نہ کریں " میں نے کہا " امیر المومنین ! آپ کا یہ خیال درست نہیں ہے لوگوں کے اندر پہلے سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے اقوال جاری و ساری ہیں ان کی زبانوں پر مختلف احادیث کا چرچا ہے ۔ اور ہر گروہ اپنے انہی احکام و فتاویٰ پر قائم ہے جو صحابہ کرام سے وراثۃً اس تک پہنچے ہیں ۔ ایسی حالت میں لوگوں کے اختیار کردہ مسلک سے تعرض کرنا مناسب نہیں ہے "

۲ ۔ امام مالکؒ ہی سے ایک دوسری روایت ہے جسے ابونعیم نے حلیہ میں بیان کیا ہے ۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ " ہارون الرشید نے

مجھ سے مشورہ طلب کیا کہ وہ چاہتا ہے مؤطا کو خانہ کعبہ میں آویزاں کرے اور تمام مسلمانوں کو فقہی احکام میں اس کی پیروی پر مجبور کرے۔ لیکن میں نے جواب دیا کہ "ایسا نہ کرو، خود صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اندر جزئیات و فروعات میں اختلاف برپا تھا۔ اور وہ اسی حالت میں مختلف شہروں میں پھیل گئے اور انہیں سے ہر شخص راہِ صواب پر تھا"

دوسرا بنیادی عامل جو ہمارے قانونی و تشریعی ذخیرے کے اندر تعجب خیز فراوانی اور بہتات کا موجب ہوا ہے یہ تھا کہ اسلامی سلطنت کے وسیع و عریض اطراف میں بیک وقت اجتہادی قوتیں سرگرم عمل تھیں۔ اور اندلس سے لیکر حدودِ چین تک مجتہدین کی مجالسِ درس پھیلی ہوئی تھیں۔ چونکہ ہر خطے کے باشندے جُدا جُدا عادات و مزاج رکھتے تھے ہر ایک کی اقتصادی و تمدنی ضروریات ایک دوسرے سے مختلف تھیں۔ اس وجہ سے ہر خطے کے لوگ لاتعداد ایسے مسائل سے دوچار تھے جن کے بارے میں کتاب اللہ یا سُنّتِ رسولؐ سے اُن کے پاس کوئی رہنمائی نہ تھی۔ چنانچہ وہاں کے علماء کو ضرورت محسوس ہوئی کہ ایسے مسائل و معاملات کے بارے میں اپنی اجتہادی بصیرت سے کام لیں اور کتاب و سُنّت سے ان کے احکام مستنبط کریں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر خطے میں تخریجِ احکام اور استنباطِ مسائل کا عمل جاری ہوگیا اور اس طرح عالمِ اسلامی کے ہر بڑے شہر میں فقہ اسلامی کا مرکز وجود میں آگیا۔ حدودِ چین کی طرف افغانستان، ایران میں نیشاپور، عراق میں بغداد، کوفہ اور بصرہ، شام میں دمشق اور حمص، حجاز میں مدینہ اور مکہ، مصر میں فسطاط، تونس میں قیروان، اندلس میں قرطبہ، غرناطہ اور طلیطلہ کے تاریخی شہر ائمہ مجتہدین اور بالغ نظر مقننین کے وجود سے مالامال رہے ہیں ان عواہم (　　؟　　) کے علاوہ چھوٹے چھوٹے شہروں کی تعداد احاطۂ شمار سے باہر ہے۔ جہاں مدت مدید تک تحقیقات و تخریجات کے چشمے ابلتے رہے ہیں اور اُمت کی کھیتی کو سیراب کرتے رہے ہیں۔

اسی طرح فقہی ثروت میں اضافہ اور ازدیاد کا باعث حج کا عالمگیر اجتماع بھی تھا۔ دورِ اجتہاد میں علماء کی متعد بہ تعداد اسلامی سلطنت کے اطراف و اکناف سے جمع ہوکر ہر سال حج کے لئے آتی اور اس سے مکہ اور مدینہ میں سال بہ سال علمی کانفرنس کا انعقاد ہوتا رہتا تھا جس میں ہر صاحبِ علم اپنے اپنے علمی افکار، اجتہادی آراء اور اپنے ملک کے پیش آمدہ مسائل دوسروں کے سامنے رکھتا تھا۔ اُن پر تبادلۂ خیالات ہوتا مذاکرات و مُباحثے ہوتے۔ ایک خطے کے علماء کو دوسرے خطے کے علماء کی آراء سے مستفید ہونے اور ہر ایک کو اپنے اپنے خیالات کے مطابق مسائل اور احکام اختیار کرلینے کا موقع ملتا۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ایسی عالمگیر سالانہ علمی کانفرنسیں جو حج کے طفیل منعقد ہوجایا کرتی تھیں، کتنے عظیم اثرات کی حامل ہوتی تھیں۔ اور انھوں نے مجتہدانہ دقتِ رسی اور فقہی تالیف و تصنیف کی تحریک کو فروغ دینے میں کتنا حصّہ لیا ہے۔

ان تین اساسی تحریکات کے فیض سے مسلمان قوم کے اندر اسلامی قانون کے لٹریچر کی بڑی بڑی الماریاں وجود میں آگئیں۔ ان الماریوں میں مشرق سے لیکر مغرب تک کی گوناگوں اجتہادی صلاحیتوں، تفقہ و استنباط کے نکھرتے ہوئے ذوق اور تشریع و تقنین کے ملکہ سے بہرہ مند طبائع کے نتائجِ تحقیق جنہیں ہم موجودہ اصطلاح میں قانونی نظائر سے تعبیر کرتے ہیں مجموعوں کی شکل میں موجود ہیں۔ اور صرف ایک ملک میں نہیں بلکہ قدیم دنیا کے تینوں بّراعظموں میں ان جواہرات کی بہتات ہے۔ ان مجموعوں میں جس کثرت کے ساتھ احکام و مسائل کو جمع کیا گیا ہے اور ان پر جس قدر سیر حاصل اور ہمہ پہلو بحثیں کی گئی ہیں اس کی نظیر دنیا کے کسی قانونی لٹریچر میں نہیں ملتی۔ اس قانونی لٹریچر کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اگرچہ یہ مختلف ممالک کے مقننین اور اربابِ اجتہاد کی کاوشوں پر مشتمل ہے۔ اور مختلف طبائع اور متضاد ذوق اس کی تخلیق کرتے رہے ہیں۔ بایں ہمہ آج ہمارے سامنے وہ اس صورت میں ہے کہ گویا یہ ایک ہی دارالضرب کے سکّے ہیں اور ایک ہی کاریگر کے ہاتھ نے ان کی تراش خراش کی ہے۔

جگہ کی قلت میرے راستے میں حائل ہے ورنہ میں کتب خانۂ اسلام کی کم از کم اُن اہم اور نفیس ترین کتابوں　سے روشناس کراتا

جو آجتک ہمارے عظیم المرتبت علمار کے قلم سے نکلی ہیں۔ اس لئے میں صرف یہ بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ کتب خانہ ترتیب و تدوین اور موضوعِ بحث کے لحاظ سے کتنی اقسام پر مشتمل ہے۔

تمام فقہی کتابوں اور قانونی مجلّوں کو ترتیب کے لحاظ سے ہم سات قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ انمیں سے پہلی قسم میں وہ مجموعے شامل ہیں جن میں احکام کو احادیث و آثار کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ اور ان کی ترتیب احکام فقہیہ کی ترتیب کے لحاظ سے رکھی گئی ہے اور انھیں ابواب و فصول کے تحت درج کیا گیا ہے۔ اور بعض ابواب کے آخر میں مؤلف نے احادیث و آثار کے ذکر کے بعد بعض ایسے احکام و وقائع بھی درج کر دیئے ہیں جو اس کے نزدیک اس باب کے اشباہ و نظائر (؟) کی حیثیت رکھتے ہیں یا انپر اپنے فقہی قواعد کی رو سے حکم لگایا ہے اس طرح کے مجموعوں میں عمدہ ترین مجموعہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جسے امام موصوف نے "موطّا" کا نام دیا ہے۔

دوسری قسم میں عام فقہی کتب داخل ہیں جن میں احادیث و آثار کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ صرف فقہی احکام کا ذکر ہے۔ اور مؤلف نے ان احکام کو ابواب و فصول کے ضمن میں اپنے فقہی مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔ اس طرز کی بہترین کتاب المبسوط ہے۔ یہ کتاب اپنے مواد و مطالب کے لحاظ سے بڑی بلند پایہ ہے اور چھ ضخیم جلدوں میں ہے۔ اسے امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی نے تالیف کیا ہے۔ امام محمد نے اسمیں لاکھوں کی تعداد تک مسائل جمع کر دیئے ہیں۔ انمیں سے ہزاروں مسائل وہ ہیں جن کے جوابات امام ابوحنیفہ نے مستنبط کئے ہیں اور ہزاروں ایسے ہیں جنمیں صاحبین (امام ابویوسف اور امام محمد) نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔ کتاب کی تدوین میں مؤلف موصوف نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ کسی باب کو جب وہ شروع کرتے ہیں تو سب سے پہلے اُن احادیث و آثار کو لاتے ہیں جو اس باب سے متعلق ان کے پاس ہوتے ہیں۔ پھر اُن سے مستخرج ہونے والے مسائل بیان کرتے ہیں۔ اور بالعموم باب کا خاتمہ ان مسائل پر کرتے ہیں جن میں امام ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ نے اختلاف کیا ہے۔ احکام کی علتوں اور توجیہات کے ذکر سے یہ کتاب خالی ہے۔

تیسری قسم کتب آثار کی ہے جن میں مختلف مذاہب کے علمار نے اپنے مذہب کے ایسے تمام آثار جمع کر دیئے ہیں جن سے اس مذہب کے ائمہ نے احکام و فروع میں استدلال کیا ہے۔ امام محمد کی کتاب الآثار اسی نوعیت کی ہے۔ انھوں نے اس میں وہ تمام آثار درج کر دیئے ہیں جن سے ائمہ احناف استدلال کرتے ہیں۔

چوتھی قسم ان کتابوں کی ہے جن میں مسائل پر علمی حیثیت سے تنقید کی گئی ہے۔ اور مؤلفین نے ان میں اپنے مخالفین کے مسالک و آرار کا تجزیہ و تحلیل کر کے ان کی کمزوریوں کو نمایاں کیا ہے اور اپنے مذہب کی صحت و صواب کے وجوہ واضح کئے ہیں۔ امام محمد کی کتاب "الرد علیٰ اہل المدینۃ" اسی طرز کی کتاب ہے۔ یہ انھوں نے اہل مدینہ کے رد میں لکھی ہے اور اسمیں ان مسائل پر بحث کی ہے جن میں امام ابوحنیفہ نے اہل مدینہ کی مخالفت کی ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی کتاب "الام" میں اسکو روایت کیا ہے اور اس کے ہر مسئلہ پر تعقیب کر کے اسمیں یا تو اہل مدینہ کی تائید کی ہے یا امام ابوحنیفہ کی رائے سے موافقت کی ہے۔ یا دونوں کی تردید کی ہے۔ میری نگاہ میں قانونی نقد و جرح کے موضوع پر اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں ہے اس کتاب سے قانون کے طالب علم کو نہ صرف مختلف فیہ احکام اور ان پر تنقید کرنے کا اسلوب ہی معلوم ہوگا بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کتاب اس کے اندر قانونی نکتہ رسی کا ذوق بھی پیدا کر دے گی اور یہ بات فقہ و قانون کی دوسری کسی کتاب سے حاصل نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر ہم آپ کے سامنے کتاب کا ایک باب نقل کرتے ہیں جس سے پوری کتاب کا اندازہ معلوم کرنے میں آسانی ہو جائے گی۔ اس باب میں اس امر پر بحث کی گئی ہے کہ ایک شخص ایک دوسرے شخص کو پکڑ کر رکھتا ہے اور ایک تیسرا شخص اسے قتل کر دیتا ہے اب معلوم یہ کرنا ہے کہ قانون کی نگاہ میں پکڑ رکھنے والے

کی حیثیت کیا ہے اور یہ واضح ہے کہ وہ قاتل نہیں ہے بلکہ قاتل کے لئے معاون علیہ ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا قول یہ ہے کہ پکڑ رکھنے والے پر قصاص نہیں ہے قصاص صرف قاتل پر ہے۔ البتہ پکڑ رکھنے والے کو اذیت ناک سزا دی جائے گی اور اسے جیل میں ڈالا جائے گا۔

اہل مدینہ کی رائے یہ ہے کہ پکڑ رکھنے والے کو اگر ارادۂ قتل کا علم تھا تو دونوں پر قصاص لازم آئے گا۔

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ "پکڑ رکھنے والے کو کیونکر قتل کیا جائے گا؟ جب کہ فعلِ قتل اس نے نہیں کیا ہے"۔ امام محمد اپنی رائے پر تفصیلی بحث کرتے ہیں اور اپنے مخالفین سے استفسار کرتے ہیں کہ "اگر پکڑ رکھنے والا (مُمسک) قاتل کے بارے میں سمجھتا ہو کہ اس کا ارادہ قتل کا نہیں ہے تو کیا تم لوگ اسے واجب القتل ٹھہراؤ گے۔ اگر تمہارا جواب یہ ہے کہ اسے قاتل کے ارادۂ قتل سے لاعلم ہونے کی صورت میں قتل نہیں کریں گے بلکہ اس وقت قتل کریں گے جب کہ وہ یہ خیال (ممکن) رکھتا ہو کہ قاتل ارادۂ قتل سے آیا تھا تو تمہارے اس قول کا مطلب یہ ہوا کہ تمہارے نزدیک مقتول کو پکڑ رکھنے والا محض گمان کی بنا پر مستوجبِ قصاص ہے۔ حالانکہ گمان غلط بھی ہوتا ہے اور صحیح بھی"۔ (اس کے بعد امام محمد اس رائے کی غلطی کو متعدد مثالوں سے بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں)

"میں آپ حضرات سے دریافت کرتا ہوں کہ دلالتِ قتل کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے؟ یعنی ایک شخص قاتل کو مقتول کا سراغ دیتا ہے اور قاتل جا کر اسے قتل کر دیتا ہے۔ دلالت کنندہ کو یہ بھی معلوم ہے کہ اگر اس کا بس چل گیا تو ضرور اسے قتل کر دے گا۔ کیا آپ حضرات پکڑ رکھنے والے پر قیاس کر کے دلالت کنندہ کو بھی واجب القتل ٹھہرائیں گے؟ اسی طرح ایک شخص دوسرے شخص کو حکم دیتا ہے کہ فلاں کو قتل کر دو اور وہ اسے جا کر قتل کر دیتا ہے تو کیا قاتل اور حکم دینے والا دونوں پر قصاص نافذ ہوگا؟ علیٰ ہٰذا القیاس ایک شخص نے ایک عورت کو کسی دوسرے شخص کی خاطر محبوس رکھا اور اس نے اس کے ساتھ فعلِ زنا کا ارتکاب کیا تو کیا حابس اور زانی دونوں پر حدِ زنا جاری ہوگی اور محصن ہونے کی صورت میں دونوں کو رجم کیا جائے گا یا صرف وہ شخص مستحقِ حد ہوگا جس نے زنا کا ارتکاب کیا ہے؟ جو حضرات واقعہ قتل میں ممسک (پکڑ رکھنے والے) کو بھی واجب القتل قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک تو واقعہ زنا میں حابس اور زانی دونوں مستحقِ حد ہونگے۔ ایسے ہی ایک شخص نے دوسرے کو شراب پلائی تو کیا صرف شارب پر حدِ خمر جاری کی جائے گی یا شارب اور ساقی دونوں اس کی لپیٹ میں آئیں گے۔ ایسے ہی ایک شخص کسی کو یہ حکم دیتا ہے کہ تم فلاں پر تہمتِ زنا لگاؤ اور وہ اس پر افترا پردازی کر دیتا ہے تو کیا فقط قاذف پر حدِ قذف کا اطلاق ہوگا یا دونوں پر ہوگا؟ اہلِ مدینہ کے خیال کی رُو سے دونوں پر حد واجب ہونی چاہیئے"۔ (ان مثالوں کے بعد امام محمد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ایک اثر بروایت عطا ابن ابی رباح نقل کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے ایک مقدمۂ قتل میں جس میں ایک شخص قتلِ عمد کا ملزم تھا اور دوسرا مقتول کو روکے رکھنے کا، یہ فیصلہ صادر فرمایا تھا کہ "قاتل کو قتل کیا جائے اور دوسرے کو حبسِ دوام کی سزا دی جائے یہاں تک کہ وہ حالتِ قید ہی میں مر جائے"۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو نفسِ فعل کے ارتکاب پر سزا دی ہے اور اسی کے لئے قصاص مقرر فرمایا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات میں قصاص کا حکم فعلِ قتل پر ہے۔ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى (مقتولوں کے بارے میں تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے۔) وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا (اور جو شخص ظلم سے مارا گیا ہم نے اس کے وارث کو مطالبۂ قصاص کا اختیار دیا ہے۔) دوسری آیت کے نزول کے وقت جو لوگ اس کے مخاطب تھے ان میں یہ معروف اور مُسلّم تھا کہ مقتول کا وارث صرف قاتل سے مطالبۂ قصاص کا اختیار رکھتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ من اعتبط مسلمًا بقتل فهو قود يده

(جس نے کسی مسلمان کا ناحق خون بہایا تو اب اس کی جان مقتول کے ہاتھ میں ہے) نیز ان آیات سے بھی واضح ہے کہ حدِ زنا اور حدِ قذف صرف زنا اور قذف کے جرم کا ارتکاب کرنے والوں پر نافذ ہوگی الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ (زانی عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو) والذین یرمون المحصنٰت ثم لم یأتوا باربعۃ شہداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ (اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں ان کو اسی کوڑے مارو) میں نے خلقِ خدا میں سے کوئی ایسا پیشوا یا صاحبِ امر نہیں دیکھا جس نے کسی شخص کو ایسے فعل یا ایسے قول (افترا) پر حد ماری ہو جو اس نے خود نہ کیا ہو۔ یا اس کی زبان سے نہ نکلا ہو۔ اس لئے اگر ایک شخص قتل کرنے کا مجرم ہے اور دوسرا مقتول کو محبوس رکھنے کا تو قاتل کو فیصلۂ الٰہی کے مطابق قتل کیا جائے گا اور پکڑ رکھنے والے کو سزا دی جائے گی۔ خدا کے فیصلے میں یہ جائز نہیں ہے کہ جب میں قاتل کو اس کے فعلِ قتل کی پاداش میں قتل کر دیتا ہوں تو محبوس رکھنے والے کو اس کے فعلِ حبس پر قتل کر دوں۔ حالانکہ حبس اور قتل دو مختلف فعل ہیں۔ جس نے حابس پر قصاص نافذ کیا اس نے اللہ کے حکم کو بدل ڈالا۔ کیونکہ اللہ کا حکم یہ ہے کہ کتب علیکم القصاص فی القتلٰی۔ تو قصاص یہی ہے کہ آدمی کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اس نے کیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا اس نے قتل کیا ہے جس کے بدلے میں اس کے ساتھ وہی برتاؤ کیا جائے گا یعنی قتل کیا جائے گا ——— وہ صرف حبسِ مقتول کا مجرم ہے اور حبس معصیت ہے اس پر تعزیر تو دی جا سکتی ہے قصاص جاری نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر حبس قتل کا قائم مقام ہو اس کی صورت یہ ہے کہ حابس نے کسی شخص کو اس لئے محبوس رکھا کہ اسے قتل کیا جائے تو ایسی حالت میں اگر محبوس کو قتل نہ بھی کیا جائے، حابس واجب القتل ہوگا کیونکہ اسکا یہ فعل قتل کی نیت پر مبنی تھا۔ اور نیتِ قتل نے اُسے قتل کے مرادف کر دیا۔ یہ امام مالکؒ بن انس اور محمد بن حسن کے قول کے خلاف ہے۔

"محمد بن حسن نے امام مالکؒ پر جو اعتراضات وارد کئے ہیں بلا شبہ وہ تمام اعتراضات بلکہ ان سے زیادہ امام مالکؒ پر وارد ہوتے ہیں۔ لیکن محمد بن حسن بھی اس غلطی سے محفوظ نہیں رہ سکے اور ایک دوسرے موقع پر وہ خود بھی امام مالکؒ کے قول کی بیان کردہ خامیوں اور نقائص میں سے اکثر سے ملوث ہو گئے ہیں۔ اور وہاں وہ تمام دلائل جو انھوں نے امام مالکؒ کے خلاف قائم کئے ہیں بعینہٖ ان کے خلاف قائم ہو جاتے ہیں۔ وہ موقع یہ ہے کہ امام محمد کا قول ہے کہ اگر رہزنوں کی ایک جماعت نے مسافروں پر ڈاکہ مارا اور قتل و غارت کا بازار گرم کیا اور اس جماعت کے ساتھ معاونین کا ایک گروہ ہے جو شور و ہنگامہ کو سن رہا ہے لیکن قاتلین کو نہیں دیکھ رہا ہے تو قاتلین اور غیر قاتل معاونین دونوں کو تیغ زد کیا جائے گا۔ قاتلین جرمِ قتل کی وجہ سے موردِ قصاص ٹھہریں گے اور غیر قاتل معاونین کو اس لئے قتل کیا جائے گا کہ قاتلین نے ان کی قوت سے کشت و خون کا بازار گرم کیا امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے محمد بن حسن سے دریافت کیا کہ آپ کو اس بارے میں کوئی روایت بھی ملی ہے؟ انھوں نے کسی روایت کا ذکر نہیں کیا۔ میں نے کہا، آپ کا کیا خیال ہے کہ ایک کمزور شخص ایک طاقت ور شخص کو قتل کرنا چاہتا ہے اور وہ ایک دوسرے شخص سے کہتا ہے کہ اگر میں ناتواں نہ ہوتا تو فلاں کو موت کے گھاٹ اُتار دیتا۔ طاقتور شخص اُس سے کہتا ہے کہ چلو میں تمہیں اس کی مشکیں باندھ دیتا ہوں۔ چنانچہ وہ اسکی مشکیں کس دیتا ہے اور اس کے سینہ پر سوار ہو کر اسکا گلا ناتواں شخص کے آگے کر دیتا ہے اور وہ اُسے چھری سے ذبح کر دیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ آپ ——— اہلِ مدینہ کے مسلک کے برخلاف ——— صرف ذبح کرنے والے پر حکمِ قتل لگائیں گے۔ کیونکہ فعلِ قتل اس کے ہاتھوں انجام پایا ہے ــ اور اس شخص کی مدد کی جانب توجہ نہیں دیں گے جو قتل کا سبب تھا کیونکہ فعل اور سببِ فعل دو مختلف چیزیں ہیں۔ خدا صرف فعل پر انسانوں سے مواخذہ کرتا ہے۔ میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں قتل پر کس کا تعاون زیادہ موثر

اور کارگر ہے۔ کیا راہزنوں کے لئے مددگار گروہ کا یا ناتواں شخص کے لئے فاتتر کا؟ پھر آپ یہ فرماتے ہیں کہ اگر راہزنوں کا معاون گروہ ڈاکوؤں کو قتل و غارت کرتے دیکھ رہا ہو اور ان کو مدد پہنچا رہا ہو لیکن اگر وہ آواز نہیں سن رہا ہے تو مستوجب قتل نہیں ہوگا۔ بلکہ مستوجب تعزیر ہوگا۔ تو میں کہتا ہوں کہ آواز سن لینے کی صورت میں کیا خصوصیت پیدا ہوگئی ہے کہ آپ اس پر حد قصاص جاری کر دیتے ہیں اور فعل سماعت کو فعل قتل کے برابر شمار کر لیتے ہیں؟ اس پر امام محمد بن حسن کہنے لگے کہ "آپ کے ساتھی مالک بن انس رح بھی معاون گروہ کے بارے میں میری رائے سے متفق ہیں"۔ میں نے کہا "جب آپ کا قول حجت نہیں ہے تو امام مالک کے اتفاق سے آپ کا قول دوسروں کے لئے کیونکر حجت بن سکتا ہے؟ یا خود ہمارے ساتھی امام مالک کا اسی قسم کا قول بھی کیسے حجت بن سکتا ہے؟" محمد بن حسن نے پوچھا "تو کیا آپ کی یہ رائے نہیں ہے؟" میں نے کہا: نہیں، اور نہ ہی میں کسی معقول آدمی کو اس رائے کے حق میں پاتا ہوں۔ ایسی رائے رکھنے والا علم و عقل کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے۔

الغرض یہ پوری کتاب اسی طرز پر ہے اور اس کا ہر مسئلہ اسی قسم کے دلچسپ و معنی آفرین مناقشات اور فریقین کے پُر زور استدلالات کا مرقع ہے۔ ہمارے سرمایۂ قانون میں یہ کتاب بڑی قدر و قیمت کی حامل ہے اور اس لائق ہے کہ قانون کا ہر طالب علم اور اس فن سے ممارست رکھنے والا ہر شخص اس کے مطالعہ سے محروم نہ ہونا چاہیئے۔

پانچویں قسم اُن کتابوں کی ہے جن میں مختلف مدارس فقہیہ کے احکام و مجتہدات کا موازنہ کیا گیا ہے۔ بعض کتابوں میں یہ موازنہ تمام فقہی مسلکوں کے مابین کیا گیا ہے اور بعض میں صرف دو یا تین مسلکوں تک محدود ہے۔ اس قسم کی کتابوں کی نوعیت وہی ہے جو جدید علم قانون میں قانون کے تقابلی مطالعہ کی کتابوں کی ہے۔ امام محمد کی مؤطا کو اس نوعیت کے قانونی لٹریچر میں سرفہرست رکھا جا سکتا ہے۔ مؤلف موصوف نے یہ مؤطا امام مالک رحمہ اللہ سے روایت کی ہے۔ امام مالک کی مؤطا کا اسمیں جائزہ لیا ہے۔ ان کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ مؤطا کی احادیث کو نقل کرتے ہیں اور اس کے بعد وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مخالف یا موافق عمل نقل کرتے ہیں اور اگر امام صاحب کا عمل ان کے خلاف ہو تو وہ وجوہِ اختلاف پر بحث کرتے ہیں۔ عام فقہائے کرام میں شروع سے قانون کے تقابلی علم میں بڑا شغف و انہماک اور اہتمام پایا جاتا ہے۔ بلکہ اس نوعِ علم میں ان کی دلچسپیوں کا یہ حال رہا ہے کہ "علم الاختلافات" کے نام سے فقہ کے اندر ایک مستقل فن وجود میں آ گیا ہے۔ جس میں مذاہبِ اربعہ کے آراء و اقوال کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ وجوہِ اختلاف اور مآخذ استدلال کی تحقیق کی جاتی ہے اور اس کے حسن و قبح پر بحثیں کی جاتی ہیں۔ اس فن میں سب سے زیادہ جس کتاب نے شہرت حاصل کی ہے وہ "بدایۃ المجتہد" ہے۔ جو قرطبہ کے قاضی فیلسوفِ اسلام ابن رشد کی تالیف ہے۔

فن قانون پر ہمارے نظیر تالیفات میں سے چھٹی قسم میں وہ عظیم ذخیرۂ کتب آتا ہے جن میں کسی ایک مذہب کے آراء و مسائل کو جمع کیا گیا ہے۔ اور ان میں مسائل کے ساتھ ساتھ اس مذہب کے اصول و مبادی کا تذکرہ بھی ہے۔ اور جہاں دلائل و شواہد کی ضرورت ہے وہاں دلائل و شواہد بھی لائے گئے ہیں۔ اور حسب اقتضاء مخالف آراء پر تبصرہ و تنقید بھی کی گئی ہے۔ ہمارے علم میں اس نوع کا سب سے اعلیٰ نمونہ امام شافعی رحمہ اللہ کی کتاب "الام" ہے۔ اس عظیم القدر کتاب کا ایک اقتباس ہم امام محمد کی "الرد علی اہل المدینہ" کے ذکر میں آپ کے سامنے پیش کر چکے ہیں۔ اسی اقتباس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ اپنے مسلک کے اثبات و احقاق میں اور اپنے اقوال کے دفاع میں کیا اسلوب بیان اور طرز بحث اختیار کرتے ہیں۔

ساتویں اور آخری قسم کے دامن میں فقہ کا اصولی لٹریچر آتا ہے۔ یہ لٹریچر فلسفیانہ تعمق، فہم و بصیرت، اور فکر و نظر کے اُن

تحریر خیز خزانوں سے عبارت ہے جنھیں مجتہدین اور فقہائے کرام نے علم اصولِ فقہ کے نام سے مرتب کیا ہے۔ اصولِ فقہ کی کتابوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر مذہب کے نزدیک شریعت کے مآخذ مصادر کیا ہیں۔ اس کا طریقۂ اجتہاد کیا ہے اور وہ اصول و قواعد کیا ہیں جن پر اُس کا اجتہاد مبنی ہے۔ اور دوسروں کے اجتہاد سے اسے ممتاز کرتا ہے۔ اور پھر اصولوں کی تشریح و توضیح میں احکام و مسائل بھی بکثرت ملتے ہیں۔ یہ شرف امام شافعی کو حاصل ہے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس فن کی داغ بیل ڈالی۔ اور اس پر باقاعدہ کتاب لکھی ہے یہ کتاب الرسالہ کے نام سے مشہور ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد اس فن کو بڑا عروج حاصل ہوا۔ علماء کا ایک گروہ کثیر اس طرف متوجہ ہوگیا۔ اس کی ترتیب و تدوین میں بڑی عرق ریزیاں کی گئیں اور بالآخر یہ ارتقاء اور پختگی کے اس درجہ تک پہنچ گیا کہ اسے مستقل بالذات علم کی حیثیت حاصل ہوگئی اور بعد میں اُمت کے اہلِ علم میں اصولِ فقہ کے نام سے متداول رہا ۔

ایک عیسائی بادشاہ جبلہ بن ایہم غسانی مسلمان ہوگیا، ایامِ حج میں حج کے لئے وہ مکہ آیا، خانۂ کعبہ میں وہ طواف کر رہا تھا کہ اس کی چادر سے ایک اعرابی اُلجھ گیا۔ جبلہ نے فوراً اس کے منہ پہ ایک طمانچہ رسید کیا، اعرابی سیدھا فریاد کناں حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا۔

حضرت عمرؓ نے جبلہ کو طلب کیا اور اس سے دریافت کیا کیا معاملہ ہے؟ جبلہ نے کہا:

"ہاں اس کی شکایت بجا ہے۔ میں نے اسے مارا"

حضرت عمرؓ نے اعرابی سے کہا، وہ جبلہ کو ایک طمانچہ مار کر اپنا بدلہ لے سکتا ہے۔ لیکن اتنا ہی جتنا جبلہ نے وار کیا تھا۔

یہ فیصلہ سنکر جبلہ کو بہت تعجب ہوا، اس نے کہا:

"میں ایک بادشاہ ہوں اور یہ ایک بازاری آدمی ہے، یہ مجھے کیسے مار سکتا ہے کیا میں اور یہ برابر ہوں"

حضرت عمرؓ نے کہا:۔ "اسلام کی نگاہ میں بادشاہ اور رعیت میں کوئی فرق نہیں، سب برابر ہیں"

جبلہ نے کہا:۔ "اچھا کل تک کی مجھے مہلت دیجئے"

مہلت مل گئی۔

اس مہلت سے فائدہ اٹھا کر وہ قیصر روم کے پاس بھاگ گیا، وہاں پہنچ کر وہ مرتد ہوگیا اور اسلام کے حلقہ سے نکل کر پھر کفر کے حلقہ میں شریک ہوگیا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد اپنی اس حرکت پر وہ نادم ہوا اور اس نے بعض درد انگیز اشعار بھی کہے جن میں اسلام کے چھوڑنے پہ ندامت اور پشیمانی کا اظہار کیا گیا تھا۔

حضرت عمرؓ نے یہ گوارا کر لیا کہ ایک بادشاہ وقت اسلام سے روگرداں ہوجائے۔ لیکن اسے گوارا نہیں کیا کہ ایک حقیر مسلمان پر ظلم ہو۔ کیا عدل و انصاف کی اس سے بہتر مثال دنیا کی تاریخ میں کہیں مل سکتی ہے۔

کتابیات

اسلامی قانون پر علمی تحقیقی کام کرنے والوں کو ایک بڑی مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس موضوع پر کوئی مفصل BIBLIOGRAPHY موجود نہیں ہے۔ اس طرح طلبا قانون کا بہت سا وقت محض تلاش و جستجو میں ضائع ہو جاتا ہے۔ اور وہ تعمیری مساعی کی طرف پوری توجہ صرف نہیں کر پاتے ــــ چراغ راہ پہلی بار اسلامی قانون کی کتب کی ایک مفصل فہرست پیش کر رہا ہے۔ اور ادارہ اس بات کی توقع رکھتا ہے کہ آئندہ کام کرنے والوں کے لئے یہ نہایت مفید ثابت ہو گی۔

ہم نے کوشش کی ہے کہ اردو، عربی اور انگریزی کی زیادہ سے زیادہ مکمل فہرست پیش کر دیں اور اپنے پورے قانونی سرمایہ کا ایک ابتدائی جائزہ ناظرین کے سامنے رکھ دیں۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ کتابیں اب بھی رہ گئی ہوں ــــ لیکن ہم نے اسے مکمل بنانے کی ہر ممکن کوشش کی ہے۔

عربی کتب کی فہرست ہمارے محترم دوست مولوی محمد طیب صاحب ناظم مجلس علمی کراچی نے تیار کی ہے۔ اس میں محترم مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی کی ذاتی ببلیوگرافی سے بھی مدد لی گئی ہے۔

انگریزی اور اردو کتب کی فہرست کی تیاری میں محترم خواجہ عبدالوحید صاحب کی مرتب کردہ ببلیوگرافی سے خصوصی مدد لی گئی ہے۔

ادارہ ان احباب کا دلی شکریہ ادا کرتا ہے۔

(اڈیٹر)

حصہ سوئم

اردو کتب و مقالات

علامہ ابن تیمیہ: ——— "تقلید شخصی کے شرعی حدود"
مقالہ در ترجمان القرآن جلد ۱۲ عدد ۲ راپریل ۱۹۳۸ء

علامہ حافظ ابن عبد البر: ——— جواہر حکمت در مسئلہ تقلید
در ترجمان القرآن جلد ۱۳ عدد ۶ رفروری ۱۹۳۹ء

علامہ ابن القیم: ——— "تقلید اور اتباع"
در ترجمان القرآن جلد ۱۰ عدد ۳ رربیع الاول ۱۳۵۶ھ

مولانا ابو الاعلیٰ مودودی: ——— اسلامی قانون اور پاکستان میں اس کے نفاذ کی عملی تدابیر
(مطبوعہ: مکتبہ جماعت اسلامی پاکستان لاہور) ۱۹۵۶ء

——— حقوق الزوجین (لاہور)

——— الجہاد فی الاسلام (لاہور) (اس میں اسلام کے بین الاقوامی قانون پر نہایت مفید مباحث ہیں)

——— مرتد کی سزا۔ اسلامی قانون میں (لاہور)

——— سود جلد اوّل (اس میں اسلامی فقہ اور خاص طور پر فقہ حنفی اور اس کے بین الاقوامی قانون پر بڑی مفید بحثیں ہیں)

——— رسائل و مسائل (دو جلدیں) مطبوعہ جماعت اسلامی لاہور

——— اسلامی دستور کی تدوین

——— عائلی کمیشن کے سوال نامہ کا جواب در ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۵۶ء جلد ۴۵ عدد ۴

——— یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان لاہور ۱۹۵۲ء

مولانا ابو الکلام آزاد: ——— تذکرہ (اس میں امام احمد بن حنبل پر اچھی معلومات ہیں)

مولانا ابو الحسنات ندوی: ——— مسئلہ تطلیقات ثلاثہ فی مجلس واحدہ
در معارف جنوری و فروری ۱۹۲۲ء جلد ۹ نمبر ۱ اور ۲۔

سر امیر علی ——— جامع الکلام پرسنل لا آف مسلمنز کا ترجمہ از مولانا ابو الحسن صاحب

——— اسلامی جیورس پروڈنس۔

مولانا امیر الدین: ——— سراج الشریعت

مولانا امین احسن اصلاحی: ——— اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل (مکتبہ چراغ راہ کراچی)

——— اسلامی ریاست (۴ حصے) مکتبہ جماعت اسلامی لاہور

——— عائلی کمیشن کی رپورٹ پر تبصرہ (لاہور ۱۹۵۷)

——— اسلام میں شوریٰ اور قانون سازی کی صحیح نوعیت، مقالہ در توضیحات (مطبوعہ جماعت اسلامی لاہور ۱۹۵۶)

مسودہ قانون وضاحت قانون شریعت بابت ۱۹۵۵ء در تنقیحات (۱۹۵۵ء)

شاہ اسمٰعیل شہید: ——— اُصول فقہ

احمد تیمور پاشا: فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ پر ایک نظر

ترجمہ از سید ریاست علی ندوی در معارف جلد ۱۲ نمبر ۶ دسمبر ۱۹۲۳ء

مولوی اصغر علی: ——— امانی الاسلام ۲ جلدیں

مولانا حبیب الرحمٰن شیروانی: تخریج زیلعی علامہ زیلعی کی کتاب کا تعارف

در معارف جلد ۵۴ نمبر ۱ - جولائی ۱۹۴۵ء

الاستاذ حسن البنّا شہید: مطالبہ نفاذ شریعت ترجمہ ملک غلام علی صاحب

در ترجمان القرآن لاہور ستمبر ۱۹۵۴ء جلد ۴۲ نمبر ۶

ڈاکٹر حمید اللہ: امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی (حیدرآباد) ۱۳۶۱ھ

——— قانون بین الممالک حیدرآباد ۱۹۴۵ء

——— فقہ اسلامی کی تشکیل و آغاز کا معمہ

ترجمہ۔ در معارف مارچ و اپریل ۱۹۵۸ء

مولوی حفیظ اللہ: "شرع اسلام اور قدیم رومن لا" در معارف جلد ۱۹ نمبر ۱ جنوری ۱۹۲۷ء

مولوی سلامت علی خاں: احکام حدود و قصاص

——— اسلامی قانون فوجداری یہ کتاب الاختیار کا ترجمہ ہے۔

علامہ سید سلیمان ندوی: حیات امام مالک

——— سیرۃ النبی جلد ششم۔ خاص طور پر حقوق و فرائض کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۲۴۴۔

——— نظر بندان اسلام در معارف جلد ۳ نمبر ۷ - ۸ - ۹۔

علامہ شبلی نعمانی: النعمان

——— مسائل فقہ پر زمانہ کی ضرورتوں کا اثر (مقالات شبلی جلد اول)

پیرزادہ شمس الدین: - تعزیرات قرآن (۱۹۴۶ء) لاہور

صبحی محمصانی: فلسفہ شریعت اسلام ترجمہ فلسفۃ التشریع فی الاسلام

از مولوی محمد احمد رضوی۔ مجلس ترقی ادب لاہور

محمد الخضری : ——— تاریخ فقہ اسلامی ترجمہ تاریخ التشریع الاسلامی از مولوی عبدالسلام ندوی
اس کتاب کی تلخیص "اجتہاد" کے نام سے بھوپال سے شائع ہوئی ہے۔

قاضی ظہور الحسن : تاریخ الفقہ۔

سر عبدالرحیم : ——— اسلامی فقہ کے اُصول ترجمہ پرنسپلز آف اسلامک جیورسپروڈنس
از مولوی مسعود علی (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد)

عبدالقادر عودہ شہید : اسلام کا قانون فوجداری در ترجمان القرآن لاہور۔ جنوری و فروری ۱۹۵۷ء
یہ "التشریع الجنائی" کے مقدمہ کا اردو ترجمہ ہے۔ ترجمہ جناب مولوی صاحب
نے کیا ہے۔

——— اسلام اور ہمارا قانونی نظام۔ ترجمہ از ملک غلام علی۔ در ترجمان القرآن لاہور
جنوری ۱۹۵۵ء، جون ۱۹۵۵ء، دسمبر ۱۹۵۵ء، جنوری ۱۹۵۶ء، فروری ۱۹۵۶ء
مارچ ۱۹۵۶ء۔

مولانا عبدالسلام ندوی : ——— القضاء فی الاسلام در معارف جلد ۲۰ نمبر ۵-۶۔ نومبر دسمبر ۱۹۲۷ء
علم فقہ کا ایک نیا باب زرق ضالہ کے فقہی مسائل در معارف ستمبر ۱۹۲۱ء۔

مفتی عمیم الاحسان : ——— تاریخ الفقہ (مطبوعہ دارالمصنفین دہلی)

عبدالرحمٰن ابن خلدون : مقدمہ ابن خلدون مطبوعہ کارخانہ تجارت کتب کراچی

سید علی رضا : ——— اصول شرع محمدی (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد ۱۹۲۲ء)

شیخ فرید الدین برہان پوری : ——— فتاویٰ بابری مضمون در معارف جولائی ۱۹۵۰ء جلد ۶۶ نمبر ۱
شیخ نورالدین کی کتاب "فتاویٰ بابری" کا تعارف

سید محمود : ——— کتاب الطلاق

سید محمد علی : ——— دین و آئین

مصطفٰے احمد زرقا : ——— مصلحتی احکام پر زمانہ کی تبدیلی کا اثر
در ترجمان القرآن اکتوبر ۱۹۵۴ء جلد ۴۳ عدد ۱
——— کیا ملکی قانون کی بنا دین پر رکھنا مضر ہے؟
در ترجمان القرآن نومبر ۱۹۵۴ء جلد ۴۲ عدد ۲
——— تعزیرات اسلام در ترجمان القرآن لاہور فروری ۱۹۵۸ء جلد ۴۹ عدد ۵

محمد ابو زہرہ : ——— سنت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا موقف ترجمہ از خلیل حامدی
در ترجمان القرآن لاہور جون ۱۹۵۶ء نومبر ۱۹۵۶ء جنوری ۱۹۵۷ء، جون ۱۹۵۷ء، اور اگست ۱۹۵۷ء

مولوی محمد غوث : ـــــ جنایات بر جاندار - اسلامی قانون تارٹ کا ایک اہم شعبہ
در ترجمان القرآن جلد ۸ نمبر ۶ جمادی الآخر ۱۳۵۵ھ

نعیم صدیقی : ـــــ اسلامی قانون میراث اور یتیم پوتے کی محرومی
در ترجمان القرآن جنوری و فروری ۱۹۵۴ء

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ ترجمہ از مولوی صدرالدین اصلاحی
مطبوعہ جماعت اسلامی رامپور۔
ـــــ حجۃ اللہ البالغہ (دو جلدیں) جلد اول میں اجتہاد اور فقہ اسلامی پر بڑی مفید علمی بحثیں ہیں۔
ترجمہ مولانا عبدالرحیم صاحب (مطبوعہ قومی کتب خانہ لاہور)

نامعلوم ـــــ یورپین قوانین پر فقہ اسلامی کا اثر
در معارف جلد ۱۲ نمبر ۶ دسمبر ۱۹۲۳ء

اسلامی قانون کی عربی کتب

اسلامی قانون پر عربی میں اتنا لٹریچر موجود ہے کہ اس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں۔ ہم مختلف اہم موضوعات پر صرف چوٹی کی کتب کے نام پیش کر رہے ہیں تاکہ اہلِ تحقیق ان سے استفادہ کر سکیں۔

فقہ القرآن

(جو کتابیں خصوصیت کے ساتھ قرآن مجید کے قانونی پہلو اور احکامات پر لکھی گئی ہیں)

نام کتاب	نام مصنف	سنہ وفات	نام کتاب	نام مصنف	سنہ وفات
احکام القرآن	محمد بن ادریس امام شافعی	۲۰۴ھ	احکام القرآن	ابو علی الحسن بن عبد العزیز المالقی الاندلسی	۷۰۰ھ
〃	ابو الحسن علی بن حجر السعدی	۲۴۴ھ	〃	ابو محمد مکی بن ابی طالب الاندلسی	۴۳۷ھ
〃	ابو اسحاق اسمٰعیل بن اسحاق الازدی	۲۸۲ھ	〃	ابو عمر حفص بن عمر الضریر	
〃	ابو الحسن علی بن موسیٰ القمی	۳۰۵ھ	نیل المرام فی	صدیق بن حسن خان القنوجی	
〃	ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی	۳۲۱ھ	تفسیر آیات الاحکام		
〃	ابو محمد قاسم بن اصبغ القرطبی	۳۴۰ھ	مسالک الافہام	جواد بن سعد اللہ الکاظمی	
〃	ابو الفضل بکر بن محمد القشیری البصری	۳۴۴ھ	فی شرح آیات الاحکام		
〃	ابو بکر احمد بن محمد المعروف بجصاص الرازی	۳۷۰ھ	التفسیرات الاحمدیہ	شیخ احمد المدعو بملا جیون	
〃	ابو العباس احمد بن علی الربعی الباغانی	۴۰۱ھ	آیات الاحکام	احمد بن اسمٰعیل الجزائری	
〃	ابو الحسن علی بن محمد المعروف بالکیا الہراس	۴۰۵ھ			
〃	ابو بکر احمد بن حسین البیہقی	۴۵۸ھ		**فقہ الحدیث**	
〃	ابو بکر محمد بن عبد اللہ المعروف بابن العربی المالکی	۵۴۳ھ		(حدیث کی وہ کتابیں جو قانونی اور فقہی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں)	
〃	شیخ عبد المنعم بن محمد الغرناطی	۵۹۷ھ	کتاب السنن فی	محمد بن عبد الرحمٰن بن المغیرہ	۱۵۹ھ
〃	احمد بن المعذل		الفقہ۔	ابو عبد اللہ مکحول الشامی	۱۱۶ھ
〃	ابو ثور ابراہیم بن خالد		〃	عبد الرحمٰن بن عمرو الاوزاعی	۱۵۹ھ
〃	داؤد بن علی		〃	ابو العباس ولید بن مسلم	۱۹۴ھ
〃	جبیر بن غالب		〃	عبد الرزاق ابن ہمام الصنعانی	۲۱۱ھ
〃	یحییٰ بن آدم ابو زکریا	۲۰۳ھ	〃	ابو معاویہ ہشیم ابن بشیر السلمی	۱۸۳ھ
〃	یحییٰ بن اکثم		〃	ابو نصر عبد الوہاب بن عطاء العجلی	۲۰۱ھ
〃	ابو النصر محمد بن سائب الکلبی		〃	ابراہیم بن طہمان الہروی	
〃	شہاب الدین احمد بن یوسف المقری	۷۵۶	〃	ابو عبد الرحمٰن عبد اللہ بن المبارک	۱۸۱ھ
〃	جمال الدین محمد بن علی المعروف بابن نور الدین	۸۰۸ھ	〃	ابو عبد اللہ محمد بن یوسف الفریابی	
〃	ابو عبد اللہ محمد بن احمد القرطبی	۶۷۱ھ	〃	عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ	۲۳۵ھ

كتاب السنن فی الفقہ	عثمان بن ابی شیبہ	۲۳۷ھ
"	محمد بن عثمان بن ابی شیبہ	۲۹۷ھ
"	احمد بن محمد الاثرم	
"	اسحاق بن ابراهيم راهويہ	
"	ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری	
"	حسن بن علی بن شبیب المعمری	
"	ابو الحارث سریج بن یونس المروزی	
"	ابو عمر حفص بن عمر الضریر	
"	فضل بن شاذان الرازی	
"	ابو جعفر مطین بن ایوب الحضرمی	۲۹۸
"	ابو عبداللہ محمد بن مخلد العطار	۳۳۱
"	ابو عبداللہ الحسین بن اسمٰعیل المحاملی	۳۳۰
"	ابوالقاسم عبداللہ بن محمد البغوی	۳۱۷
عمدۃ الاحکام	تقی الدین ابو محمد عبدالغنی المقدسی	۶۰۰ھ
شرح عمدۃ الاحکام تیسیر المرام	ابو عبداللہ محمد بن احمد التلمسانی	
الاعلام شرح عمدۃ الاحکام	سراج الدین عمر بن علی بن الملقن	
عدۃ الحکام شرح عمدۃ الاحکام	مجد الدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی	
عدۃ الحکام شرح عمدۃ الاحکام	تاج الدین عبدالوهاب العلوی	
شرح عمدۃ الاحکام	عبدالرحمٰن بن علی الفارسکوری	
ریاض الافہام شرح عمدۃ الاحکام	عمر بن سالم اللخمی الفاکہانی	
شرح عمدۃ الاحکام	شہاب الدین احمد بن عبداللہ العامری	
غایۃ الالہام علی عمدۃ الاحکام		
کشف اللثام شرح الاحکام	ابو العون محمد بن سالم السفارینی	
احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام	محمد بن علی ابن دقیق العید	
العدۃ فی شرح العمدۃ	الامیر محمد بن اسمٰعیل الصنعانی	
شرح الالمام فی احادیث الاحکام	شہاب الدین احمد بن علی الفریابی	
برکتہ الکلام علی احادیث الاحکام	فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی	

الانتصار فی احادیث الاحکام	جمال الدین یوسف بن محمد المرداوی
الاعلام باحادیث الاحکام	ابو یحییٰ زکریا بن محمد الانصاری
فتح العلام شرح الاعلام	" " "
طرح التثریب فی شرح التقریب	زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم العراقی
بلوغ المرام من ادلۃ الاحکام	احمد بن علی بن حجر العسقلانی
افہام الافہام شرح بلوغ المرام	شیخ یوسف بن محمد البطاح الیمنی
سبل السلام شرح بلوغ المرام	محمد بن اسمٰعیل الامیر الکحلانی
فتح العلام " "	صدیق بن حسن خان القنوجی
بدر التمام " "	قاضی شرف الدین الحسین بن محمد المغربی
شرح بلوغ المرام	محمد عابد بن احمد الانصاری الحنفی
منتقی الاخبار	ابوالبرکات مجد الدین عبدالسلام الحرانی
نیل الاوطار	محمد بن علی الشوکانی
المنتقی فی الاحکام	ابو محمد عبداللہ بن علی بن الجارود
الاحکام الکبریٰ	شیخ ابو محمد عبدالحق الازدی الاشبیلی
الاحکام الکبریٰ	شیخ محب الدین احمد الطبری المالکی
الاحکام الصغریٰ	" " "
الاحکام الوسطیٰ	" " "
الاحکام الصغریٰ	عماد الدین ابوالفداء اسمٰعیل بن کثیر
نیل الاوطار	قاضی محمد بن علی محمد الشوکانی
الاحکام	ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ

(حدیث کی وہ عام کتابیں جن میں قانونی احکامات بھی آگئے ہیں

مسند امام ابی حنیفہ	الامام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت
موطا امام مالک	الامام مالک بن انس المدنی
جامع المسانید الامام اعظم	الامام الاعظم ابوحنیفہ النعمان
موطا امام محمد	امام محمد بن الحسن الشیبانی
کتاب الآثار	" " "

کتاب	مصنف	کتاب	مصنف
مسند الامام الشافعی	الامام محمد بن ادریس الشافعی	ابوداؤد	حافظ سلیمان بن الاشعث السجستانی
مسند امام احمد	الامام احمد بن محمد بن الحنبل	ترمذی	الامام ابو عیسٰی محمد بن عیسٰی بن سورۃ الترمذی
شرح معانی الآثار	الامام ابو جعفر احمد بن سلامۃ الطحاوی	نسائی	حافظ احمد بن شعیب بن علی النسائی
مصنف عبد الرزاق	الامام عبد الرزاق بن ہمام الحمیری	ابن ماجہ	حافظ ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن ماجہ القزوینی
مصنف ابن ابی شیبہ	حافظ ابوبکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ	صحیح ابن خزیمہ	حافظ ابوبکر محمد بن اسحٰق بن خزیمہ
مصنف ابن السکن	حافظ ابو علی سعید بن عثمان	صحیح ابن حبان	حافظ ابو حاتم محمد بن حبان البستی
معجم ابن قانع	حافظ ابو الحسین عبد الباقی البغدادی	صحیح ابی عوانہ	حافظ یعقوب بن اسحٰق الاسفرائنی
معجم ابی نعیم الاصفہانی	حافظ ابو نعیم احمد بن عبد اللہ الاصفہانی	صحیح ابن السکن	حافظ ابو علی سعید بن عثمان بن السکن
معجم الکبیر و الصغیر و الاوسط	الامام ابو القاسم سلیمان بن احمد الطبرانی	صحیح الاسمٰعیلی	حافظ ابوبکر احمد بن ابراہیم الاسمٰعیلی الجرجانی
" " " "	ابو [illegible] الحسن المعروف بالنقاش الموصلی	صحیح المستدرک	حافظ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الضبی
السنن الکبریٰ و الصغریٰ	ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی	صحیح المختارہ	حافظ ضیاء الدین محمد بن عبد الواحد المقدسی
سنن سعید بن منصور	حافظ سعید بن منصور الخراسانی	المستخرج لابی عوانہ	حافظ ابو عوانہ یعقوب بن اسحٰق
سنن الہمدانی	الامام ابوبکر محمد بن یحیٰی الہمدانی	المستخرج لابن مندہ	حافظ ابو القاسم عبد الرحمٰن بن محمد
سنن القاضی	قاضی یوسف بن یعقوب البغدادی	المستخرج لابی نعیم	حافظ احمد بن عبد اللہ بن احمد الاصبہانی
سنن ابی مسلم	ابو مسلم ابراہیم بن عبد اللہ الکجی	مسند ابن ابی اسامۃ	الامام حارث بن محمد بن ابی اسامۃ التمیمی
سنن الاثرم	ابوبکر احمد بن محمد بن ہانی الاثرم	مسند ابن ابی عمر	حافظ ابو عبد اللہ محمد بن یحیٰی العدنی
سنن الدارقطنی	الامام ابو الحسن علی بن عمر حافظ البغدادی	مسند الطیالسی	الامام سلیمان بن داؤد بن الجارود الطیالسی
سنن الدارمی	ابو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمٰن الدارمی	مسند ابی عوانہ	حافظ یعقوب بن اسحاق ابو عوانہ
مجمع الزوائد	حافظ نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی	مسند ابن ابی شیبہ	حافظ ابوبکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ
مسند ابن شاہین	ابو حفص عمر بن احمد البغدادی	مسند ابی یعلیٰ	حافظ احمد بن علی بن المثنیٰ الموصلی
مسند ابن الفرات	ابو الفضل جعفر بن الفضل البغدادی	مسند بقی بن مخلد	حافظ ابو عبد الرحمٰن بقی بن مخلد القرطبی
مسند الحلوانی	حافظ ابو محمد حسن بن علی الحلوانی	مسند البزار	حافظ ابوبکر احمد بن عمرو بن عبد الخالق
مسند الجوہری	اسحٰق بن ابراہیم بن سعید البغدادی	مسند الفردوس	حافظ شیرویہ بن شہردار الدیلمی
مسند الذہلی	حافظ ابو الحسن علی بن الحسین الذہلی	المسند الکبیر	الامام ابو عبد اللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری
مسند العنبری	ابو اسحٰق ابراہیم بن اسمٰعیل العارسی	مسند عبد بن حمید	حافظ عبد بن حمید بن نصر الکشی
صحیح البخاری	حافظ ابو عبد اللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری	مسند الحمیدی	الامام ابوبکر عبد اللہ بن الزبیر بن عیسٰی
صحیح المسلم	حافظ ابو الحسین مسلم بن الحجاج النیشاپوری	مسند الخوارزمی	حافظ ابوبکر احمد بن محمد الخوارزمی البرقانی

کتاب	مصنف
مسند ابن ابی عاصم	حافظ ابو بکر احمد بن عمرو النبیل الشیبانی
مسند ابن جمیع	ابو الحسین محمد بن احمد بن محمد بن جمیع
مسند ابن راھویہ	الامام اسحٰق بن ابراھیم بن مخلد الحنظلی
مسند ابی اسحاق	الامام ابو اسحاق ابراھیم بن نصر الرازی
مسند ابی ھریرہ	الامام ابو اسحاق ابراھیم بن حرب العسکری
مسند انس بن مالک	ابو جعفر محمد بن الحسین بن موسیٰ الحنینی
مسند القضاعی	ابو عبد اللہ محمد بن سلامہ القضاعی

فقہ حنفی

کتاب	مصنف
الجامع الکبیر	امام محمد بن حسن الشیبانی
الجامع الصغیر	" " "
المبسوط	" " "
الزیادات	" " "
السیر الکبیر	" " "
النوادر	" " "
الامالی	" " "
الرقیات	" " "
الکیسانیات	" " "
الھارونیات	" " "
الجرجانیات	" " "
الامالی	امام قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراھیم
النوادر	" " "
کتاب الخراج	" " "
المبسوط	شمس الائمہ السرخسی
المحیط السرخسی	رضی الدین محمد بن محمد السرخسی
المبسوط	شمس الائمہ عبد العزیز الحلوانی
المحیط البرھانی	برھان الدین محمود

کتاب	مصنف
الھدایہ	برھان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی
النہایہ شرح الھدایہ	حسام الدین الحسین بن علی
الکفایہ شرح الھدایہ	جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی
نہایۃ الکفایہ "	تاج الشریعہ محمود بن عبید اللہ المحبوبی
غایۃ البیان "	الامیر کاتب بن امیر قوام الدین الاتقانی الفارابی
معراج الدرایہ "	قوام الدین محمد بن محمد البخاری
العنایہ "	شیخ اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی
فتح القدیر "	کمال الدین محمد بن عبد الواحد ابن الھمام
نصب الرایہ "	علامہ جمال الدین الزیلعی
الدرایہ "	شیخ الاسلام احمد بن علی بن حجر العسقلانی
البنایہ "	محمود بدر الدین عینی قاضی القضاۃ
نتائج الافکار "	شمس الدین احمد بن محمود الادرنوی
کتاب الغایہ "	شیخ شمس الدین احمد بن ابراھیم السروجی
البدائع والصنائع	علاؤ الدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی
کتاب التحفہ	محمد بن احمد علاء الدین ابو منصور سمرقندی
الاحکام	ابو بکر المعروف بجصاص الرازی
مختصر الطحاوی	ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی
الذخیرہ	محمد بن حسن المعروف خواھر زادہ
ادب القاضی	عمر ابو بکر الخصاف
شرح ادب القاضی	عمر بن عبد العزیز المعروف بالحسام
عیون المسائل	الفقیہ ابو اللیث السمرقندی
الواقعات والنوازل	" " "
خزانۃ الاکمل	" " "
شرح مختصر الطحاوی	ابو بکر جصاص الرازی
شرح مختصر الطحاوی	علی بن محمد الاسبیجابی السمرقندی
الروضہ	ابو العباس احمد بن محمد الناطفی
مختصر القدوری	احمد بن محمد القدوری

کتاب	مصنف	کتاب	مصنف
التجرید	احمد بن محمد القدوری	احسن الغایات	محمد محیی بن عبد الغفار
کتاب التقریب	" " "	مرشد الحیران	محمد قدری پاشا
المختار	عبد اللہ بن محمود الموصلی	احکام الاوقاف	ابوبکر الخصاف
کتاب الاختیار	" " "	کتاب السعیدیات	محمد سعید عبد الغفار
مجمع البحرین	ابن الساعاتی مظفر الدین احمد	مجمع الضمانات	ابو غانم البغدادی
کنز الدقائق	ابو البرکات عبد اللہ بن احمد النسفی	کتاب الحیل	ابوبکر الخصاف
شرح الوقایہ	صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود المحبوبی	الاسعاف فی الاحکام الاوقاف	
المنتقی	حاکم الشہید	القول الجامع فی الطلاق	محمد نجیب مصری
الدر المختار	محمد علاؤ الدین الحصکفی	جواہر الروایات	محمد البنداوی
رد المحتار شامی	ابن عابدین الشامی	الفوائد السمینۃ	محمد بن الحسن الآواکری
طحطاوی	سید احمد الطحطاوی	کتاب الاموال	ابو عبید
التحریر المختار لرد المحتار	عبد القادر الرافعی الفاروقی	مراقی الفلاح	حسن الشرنبلالی
قرۃ عیون الاخیار لتکملہ رد المحتار	محمد علاؤ الدین بن محمد عابدین	حاشیہ الطحطاوی	احمد الطحطاوی
شرح السیر الکبیر	السرخسی	معین الحکام	علاؤ الدین الطرابلسی
ملتقی الابحر	ابراہیم الحلبی	لسان الحکام	ابن الشحنہ
مجمع الانہر	شیخ زادہ	الکواکب المشرقہ	محمود المہندس الجرجاوی
الدر المنتقی	علاؤ الدین الحصکفی	الاصول القضائیہ	علی قراعہ القاضی
درر الحکام	ملا خسرو	کتاب المعاملات	احمد ابو الفتح
الدرر علی الغرر	ابو سعید الخادمی	الطرائق الواضحہ	محمود بن حمزہ
مجموعہ رسائل ابن عابدین		شرح مرشد الحیران	الابیانی
بحر الرائق	ابن نجیم مصری	الاحکام الشرعیہ	قدری پاشا
تبیین الحقائق	الزیلعی	غواص البحار	درویش محمد الرومی
کشف الحقائق	عبد الحکیم الافغانی	شرح الاحکام الشرعیہ	محمد زید الابیانی
رمز الحقائق	بدر الدین العینی	السراجیہ فی فرائض الحنفیہ	السجاوندی
الجوہرۃ النیرۃ	ابوبکر الحدادی	شریفیہ شرح السراجیہ	سید شریف
النہر الفائق	سراج الدین بن نجیم	اختیارات الاحکام	ابن افلاطون الرومی
فتح اللہ المعین	ابو السعود المصری	الاختیارات فی الفقہ	ابو سعید العامری

فتح الوہاب شرح منہج	شیخ الاسلام زکریا الانصاری	احکام المہذب	موفق الدین صالح بن ابی بکر المقدسی
فتوحات الوہاب "	شیخ سلیمان الجمل	ترشیح المہذب	شہاب الدین احمد بن لولو الشہیر بابن النقیب
حاشیہ البجیرمی	شیخ سلیمان البجیرمی	التوشیح شرح ابن قاسم الغزی	شیخ محمد النووی
الاقناع علی متن الشجاع	الخطیب الشربینی	حاشیہ البرماوی	برہان الدین ابراہیم البرماوی
تحفۃ الحبیب علی شرح الخطیب	الشیخ سلیمان البجیرمی	تقریر الانبابی	شیخ الانبابی
اسنی المطالب	شیخ الاسلام زکریا الانصاری	فتح المعین بشرح قرۃ العین	زین الدین بن عبد العزیز الملیباری
الغرر البہیۃ علی البہجۃ الوردیۃ	" " "	ترشیح المستفیدین	السید احمد علوی السقاف
فتح العلام بشرح مرشد الانام	السید محمد عبد اللہ الجردانی	کتاب الانوار	الامام الاردبیلی
الحواشی المدنیہ	الفقیہ محمد بن سلیمان الکردی	الارشادات السنیہ الی	شیخ عبد المعطی السقا
مواہب الصمد	شیخ احمد الفشنی	الاحکام الفقہیہ	
غایۃ البیان	شمس الدین شہر الرملی	روضۃ المحتاجین لمعرفۃ	شیخ رضوان العدل
فتح الجواد	شہاب الدین احمد بن حجر الہیتمی	قواعد الدین	
فیض الالہ المالک	سید عمر برکات البقاعی	کتاب الاشباہ والنظائر	جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی
تحفۃ الطلاب	شیخ الاسلام زکریا الانصاری	الفتاوی الکبری	شہاب الدین احمد بن الحجر الہیتمی
حاشیہ الشرقاوی	الشیخ عبد اللہ الشرقاوی	فتاوی ابن ابی شریف	کمال الدین محمد بن الامیر المقدسی
اعانۃ الطالبین	السید ابوبکر السکری	فتاوی ابن عقیل	ابو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمن الشافعی
جواہر النظام فی علمی الادیان والاحکام	الشیخ عبد اللہ بن حمید بن سلوم السالمی	فتاوی البلاطنسی	شمس الدین محمد بن عبد اللہ الدمشقی
ایضاح الارتیاب شرح المنہاج	سراج الدین عمر بن علی المعروف بابن الملقن	فتاوی الحبانی	شرف الدین ابو الذبیح اسمعیل الیمنی
الابتہاج "	ابو اسحاق ابراہیم بن عمر السوبی الجعبری	الفتاوی الحسینیہ	ابو عبد الرحمن بن عمر الحبیشی الشافعی
مفتاح الارتیاج "	جمال الدین محمد بن عمر الفاروقی	فتاوی الخلیلی	عبد المعطی بن تقی الدین
شرح المنہاج "	محب الدین ابی الفضل محمد الدمشقی	فتاوی الرملی	شمس الدین محمد بن احمد الانصاری
مغنی الراغبین "	نجم الدین محمد بن قاضی عجلون	فتاوی الرملی	ابو العباس شہاب الدین احمد بن احمد الانصاری الرملی
شرح المنہاج	شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن عبد الکافی	الفتاوی الزمزمیہ	عز الدین عبد العزیز الزمزمی الشافعی
المہذب	ابو اسحاق الشیرازی الشافعی	فتاوی الکردی	محمد بن سلیمان المدنی الکردی
المجموع شرح المہذب	الامام ابو زکریا محی الدین بن شرف النووی	الفتاوی المنثورات	علاء الدین علی بن ابراہیم الدمشقی
شرح المہذب	شمس الدین محمد بن ابی الغنائم معن الصیدلانی	الفتاوی المنوفیہ	عبد الجواد المنوفی
شرح المہذب	علی بن القاسم بن العلیف الحکمی الزبیدی	بغیۃ المسترشدین	السید عبد الرحمن مفتی الدیار الحضرمیہ

الحاوی للفتاوی	عبدالرحمٰن ابوبکر السیوطی

فقہ مالکی

المدونتہ الکبریٰ	امام مالک بن انس الاصبحی المدنی
شرح المدونتہ	ابو محمد عبداللہ بن اسمٰعیل المالکی
" "	سلیمان بن یوسف الحسناوی
" "	ابن محرز
" "	ابن یونس الافریقی المالکی
کتاب المقدمات	قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن رشد
مختصر الخلیل	العلامہ ابوضیا خلیل المالکی
شرح مختصر الخلیل	ابوالبرکات احمد الدردیر
جواہر الاکلیل شرح المختصر	الشیخ صالح عبدالسمیع
شرح مختصر الخلیل	الشیخ محمد الخرشی
" "	صدرالدین عبدالخالق المالکی ابن الفرات
" "	شیخ داؤد بن محمد المالکی
" "	ناصرالدین علی بن محمد القلصاوی
شفاء الخلیل شرح المختصر	محمد بن احمد العثمانی المکناسی
فتح الخلیل " "	شیخ محمد بن ابراہیم التتائی المالکی
"	زین الدین عبدالرحمٰن الاجہوری
کفایتہ الطالب النبیل "	علی بن عبدالواحد الانصاری
الاکلیل شرح مختصر الخلیل	محمد بن محمد بن احمد السنباری
المنح الجلیل "	محمد بن احمد بن محمد علیش
بدایتہ المجتہد	قاضی ابن رشد الاندلسی
تبصرۃ الحکام	برہان الدین ابراہیم بن فرحون
بلغتہ السالک لاقرب المسالک	الشیخ احمد الصاوی
شرح رسالتہ ابن ابی زید	الشیخ علی ابوالحسن
الثمر الدانی فی تقریب المعانی	الشیخ صالح عبدالسمیع
الدر الثمین والمورد المعین	الشیخ محمد بن احمد میارۃ المالکی
اسہل المسالک	الشیخ محمد البناء
بغیتہ السالک فی اقرب المسالک	الشیخ عبدالرحیم السیوطی
دلیل السالک لمذہب الامام مالک	
شرح تحفتہ الاحکام	السید محمد بن احمد میارۃ
حاشیہ علی شرح مجموع عبدالغنی	الشیخ حجازی العدوی
ضوء الشموع " "	سید محمد الامیر
الاخبار والقوانین الفقہیہ	ابوالقاسم محمد بن ابراہیم الکلبی
فتح العلی المالک	الشیخ محمد علیش
فتاوی ابن لب	ابوسعید فرج بن القاسم المالکی
فتاوی البرزالی	ابوالقاسم محمد بن احمد المغربی
فتاوی الکفوری	محمد بن سلیمان المالکی
فتاوی الونشریسی	محمد صالح الجزائری
مجموع فتاوی	سید ابراہیم الریاحی التونسی
المجموع فی فروع المالکیہ	محمد بن محمد الامیر المالکی السنباوی

فقہ حنبلی وظاہری وزیدی

المغنی علی مختصر الخرقی	عبداللہ بن احمد بن محمد ابن قدامہ
نیل المآرب بشرح دلیل الطالب	الشیخ عبدالقادر ابن عمر الشیبانی
الروض المربع	الشیخ منصور بن یونس البہوتی
الشرح الکبیر	عبدالرحمٰن بن ابی عمر ابن محمد ابن قدامہ
شرح مختصر الخرقی	ابوحازم محمد بن محمد البغدادی الحنبلی
الخلاصہ شرح المختصر	عزالدین عبدالعزیز بن علی البغدادی
فتاوی ابن تیمیہ	شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیہ
فتاوی ابن عبدالہادی	جمال الدین یوسف بن الحسن الحنبلی
الفتاوی السجیبیۃ	ابوالحسن علی بن عبداللہ الزاغونی
اعلام الموقعین	محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم

کتاب	مصنف
الهدایۃ فی فروع الحنابلہ	ابو الخطاب محفوظ بن احمد الکلوذانی
المختصر " "	ابو الحسن علی بن سلیمان المرداوی
مدخل اهل الفقہ	عماد الدین احمد بن ابراهیم الواسطی
العمدۃ فی الفقہ الزیدیۃ	موید باللہ یحیی بن حمزہ
المختصر فی الفقہ الظاهری	حیدرۃ بن عمر بن الحسین
المحلی لابن حزم	علی بن احمد بن حزم الاندلسی
مفتاح الکرامہ	محمد جواد الحسینی
الروض النضیب	الحیمی
شرائع الاسلام	جعفر بن الحسن الحلی
غایۃ المطلب فقہ حنبلی	تقی الدین ابوبکر الجراعی الدمشقی
غایۃ المنتهی فی فروع الحنابلہ	الشیخ مرعی ابن یوسف الکرمی
تدریب المبتدی وتذکرۃ المنتهی	الشیخ محمد علیش
الفرات الفائض	الشیخ علی بن قاسم العباسی
نزهۃ الرائض فی علم الفرائض	قاضی احمد بن یحیی الاسنوی
البرق الوامض شرح الرحبیۃ	
احکام المواریث	الشیخ احمد بن محمد الدمیاطی
مصباح الاسرار الفرائض	الشیخ عبد الحافظ مجاهی
دلیل الخائض فی علم الفرائض	الشیخ سعید بن سعد الحضرمی
البیان والفصول فی احکام الشهادۃ العدول	بدر الدین محمد بن عبد الرحمن البرسی
الاتقان والاحکام فی شرح تحفۃ الاحکام	محمد بن محمد المالکی الفاسی المعروف بمیارۃ
الاحکام فیما یجب علی الحکام	ابو عبد اللہ محمد بن احمد الجبلی المالکی
ادب الحکام فی سلوک طرق الاحکام	شرف الدین عیسی بن عثمان الغزی
ادب القاضی	جلال الدین محمد بن احمد الرفاعی
ادب القضاۃ	عبد المنعم الغرناطی
الاستغناء فی احکام الاستثناء	القرافی
الاستغناء	ابو القاسم الاقلیشی
کتاب الاقضیۃ	ابن الطلاع القرطبی
کتاب الاقضیۃ	ابو محمد الهروی

اُصول الفقہ

حنفی

کتاب	مصنف
کتاب الاصول	الامام احمد بن علی ابوبکر جصاص الرازی
کتاب الاسرار	عبید اللہ بن عمر ابو زید الدبوسی
تقویم الادلہ	" " "
تاسیس النظر	" " "
اُصول البزدوی	علی بن محمد فخر الاسلام البزدوی
اُصول السرخسی	محمد بن احمد ابوبکر السرخسی
کشف الاسرار	عبد العزیز بن احمد البخاری
التقریر لاصول البزدوی	اکمل الدین محمود بن محمد البابرتی
بیان الاصول فی شرح الاصول	ابراهیم بن علی بن احمد السیواسی
حاشیۃ الازمنتی	حمید الدین علی بن محمد بن علی الضریر
شرح اصول البزدوی	العلامہ سلیمان بن احمد السندی
اصول الشاشی	اسحاق بن ابراهیم الشاشی السمرقندی
فصول شرح اصول الشاشی	محمد بن حسین بن نجیم
بدیع النظام	الشیخ مظفر الدین احمد بن علی المعروف بابن الساعاتی
بیان معانی البدیع	شمس الدین محمود بن عبد الرحمن الاصفهانی
الرفیع فی شرح البدیع	موسی بن محمد التبریزی الحنفی
کاشف معانی البدیع	ابو حفص سراج الدین عمر [illegible]
مختصر الحسامی	حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکتی
التبیین	قوام الدین [illegible]
التحقیق	[illegible]
الوافی	حسام الدین حسین بن علی السغناقی
الشامی	مولانا عبد الحق [illegible]
مسلم الثبوت	علامہ محب اللہ البهاری

کتاب	مصنف
الهدایة فی فروع الحنابلة	ابو الخطاب محفوظ بن احمد الکلوذانی
المختصر 〃 〃	ابو الحسن علی بن سلیمان المرداوی
مدخل اهل الفقه	عماد الدین احمد بن ابراهیم الواسطی
العمدة فی الفقه الزیدیة	موید باللہ یحیی بن حمزہ
المختصر فی الفقه الظاهری	حیدرة بن عمر بن الحسین
المحلی لابن حزم	علی بن احمد بن حزم الاندلسی
مفتاح الکرامہ	محمد جواد الحسینی
الروض النضیر	الحیمی
شرائع الاسلام	جعفر بن الحسن الحلی
غایة المطلب فقه حنبلی	تقی الدین ابوبکر الجراعی الدمشقی
غایة المنتهی فی فروع الحنابلہ	الشیخ مرعی ابن یوسف الکرمی
تذکرة المبتدی وتذکرة المنتهی	الشیخ محمد علیش
الغرات الفائض	الشیخ علی بن قاسم العبسی
نزهة الرائض فی علم الفرائض	قاضی احمد بن یحیی الاسنوی
البرق الوامض شرح الرحبیة	
احکام المواریث	الشیخ احمد بن محمد الدمیاطی
مصباح الاسرار الفرائض	الشیخ عبد الحافظ عجاجی
دلیل الخائض فی علم الفرائض	الشیخ سعید بن سعد الحضرمی
ابواب الفصول فی احکام الشهادة العدول	سید الدین محمد بن عبد الرحمن البرسی
الاتقان والاحکام فی شرح تحفة الاحکام	محمد بن محمد المالکی الفاسی المعروف میارہ
الاحکام فیما یجب علی الحکام	ابو عبد اللہ محمد ابن احمد الحیلی المالکی
ادب الحکام فی سلوک طرق الاحکام	شرف الدین عیسی بن عثمان الغزی
ادب القاضی	جلال الدین محمد بن احمد الرفاعی
ادب القضاة	عبد المنعم الغرناطی
الاستغناء فی احکام الاستثناء	القرافی
الاستغناء	ابو القاسم الاقلیشی
کتاب الاقضیة	ابن الطلاع المالکی
کتاب الاقضیة	ابو محمد الهروی

اُصول الفقہ

حنفی

کتاب	مصنف
کتاب الاصول	الامام احمد بن علی ابوبکر جصاص الرازی
کتاب الاسرار	عبید اللہ بن عمر ابو زید الدبوسی
تقویم الادلہ	〃 〃 〃
تاسیس النظر	〃 〃 〃
اصول البزدوی	علی بن محمد فخر الاسلام البزدوی
اصول السرخسی	محمد بن احمد ابوبکر السرخسی
کشف الاسرار	عبد العزیز بن احمد البخاری
التقریر الاصول البزدوی	اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی
بیان الاصول فی شرح الاصول	ابراهیم بن علی بن احمد السیواسی
حاشیة الازمیری	حمید الدین علی بن محمد بن علی الضریر
شرح اصول البزدوی	العلامہ سلیمان بن احمد السندی
اصول الشاشی	اسحاق بن ابراهیم الشاشی السمرقندی
فصول شرح اصول الشاشی	محمد بن حسین بن نجیم
بدیع النظام	الشیخ مظفر الدین احمد بن علی المعروف بابن الساعاتی
بیان معانی البدیع	شمس الدین محمود بن عبد الرحمن الاصفهانی
الرفیع فی شرح البدیع	موسی بن محمد التبریزی الحنفی
کاشف معانی البدیع	ابو حفص سراج الدین عمر [illegible]
مختصر الحسامی	حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکثی
التبیین	قوام الدین [illegible]
التحقیق	[illegible]
الوافی	حسام الدین حسین بن علی السغناقی
الشامی	مولانا عبد الحق [illegible]
مسلم الثبوت	علامہ محب اللہ البہاری

کتاب	مصنف	کتاب	مصنف
کشف المبہم	محمد بشیر الدین ابن محمد کریم الدین القنوجی	شرح القدس الاسرار	محمد بن احمد بن عبد العزیز الفتوحی
فواتح الرحموت	ابو العباس عبد العلی محمد بن نظام الدین بحر العلوم	نور الانوار	الشیخ احمد المعروف بملا جیون
تنقیح الاصول	عبید الله ابن مسعود البخاری الحنفی	مجامع الحقائق وشرح منافع الدقائق	ابو سعید محمد بن محمد بن مصطفی الخادمی
توضیح شرح التنقیح	عبید الله بن مسعود بن تاج الشریعۃ المحبوبی	تسہیل الوصول الی علم الاصول	الشیخ محمد عبد الرحمن عید المحلاوی
تلویح شرح توضیح	مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانی	تسہیلات الالہیۃ	احمد بن محمد بن ملیح القاضی
تصریح شرح تلویح	عبد الحکیم بن شمس الدین السیالکوٹی	فصول البدائع فی اصول الشرائع	محمد شاہ بن شمس الدین الفناری
مرآۃ الاصول	محمد بن فرامرز المعروف بملا خسرو	الفائق فی اصول الدین	صفی الدین محمد بن عبد الرحیم الارموی الہندی
تعدیل المرآۃ	محمد بن علی الترمسی	معالم الدین وملاذ المجتہدین	حسن بن زین الدین بن الشہید العاملی
حاشیۃ الازمیری	محمد سلیمان الازمیری	المنیل الناہض من الفیض الباہر	ابو حفص سراج الدین عمر بن اسحاق الہندی الغزنوی
حاشیۃ الحامدی	حامد افندی ترکی	الوصول الی قواعد الاصول	محمد بن عبد الله بن احمد الخطیب التمرتاشی
حاشیۃ الانطاکی	حسین آفندی الانطاکی	الاحکام فی اصول الاحکام	سیف الدین ابو الحسن علی بن ابی علی الآمدی
حاشیۃ الطرطوسی	محمد بن احمد بن علی الطرطوسی	القواعد الفقہیہ	سید محمد المعروف بابن حمزہ
التحریر لابن الہمام	کمال الدین محمد بن عبد الواحد الشہیر بابن الہمام	القواعد الکلیۃ والضوابط الفقہیۃ	جمال الدین بن عبد الہادی
لب الاصول	زین بن ابراہیم بن نجیم المصری	فوائد الحسام علی الکبری	سراج الدین عمر بن رسلان البلقینی
التقریر والتحبیر	محمد بن محمد الشہیر بابن امیر الحاج الحلبی	دلائل الاعلام علی اصول الاحکام	ابو بکر محمد بن عبد الله الصیرفی
تیسیر التحریر	الشیخ محمد امین الشہیر بامیر بادشاہ الحسینی	اصول الفقہ	عبد الوہاب خلاف
المغنی فی الاصول	جلال الدین عمر بن محمد الخبازی الحنفی	اصول فقہ	الشیخ محمد الخضری بک
شرح المغنی	ابو محمد منصور بن احمد الخوارزمی	التریاق النافع	سید شریف ابی بکر بن عبد الرحمن العلوی
منہاج الوصول	صفی الدین محمد بن عبد الرحیم الہندی	مفتاح الوصول فی علم الاصول	فاضل حبیب الله قندھاری
غایۃ السول فی علم الاصول	عبد الباسط بن خلیل بن شاہین المصری	بلوغ السول فی مدخل علم الاصول	الشیخ حسین مخلوف العدوی
شرح غایۃ السول	علاء الدین علی بن محمد الباجی	احکام الاحکام	عبد الواحد ابن الناصح
توضیح المبانی وتنقیح المعانی	ملا علی بن سلطان محمد القاری الہروی	**دیگر مذاہب**	
کشف الاسرار شرح المنار	حافظ الدین عبد الله بن احمد النسفی		
زبدۃ الاسرار "	ابو الثناء احمد بن محمد ابو البرکات	رسالۃ فی الاصول	الامام محمد بن ادریس الشافعی
جامع الاسرار "	محمد بن محمد بن احمد الکاکی	الورقات	الامام عبد الملک بن عبد الله المشہور بامام الحرمین
افاضۃ الانوار "	سعد الدین عبد الله بن محمد الکریم الدہلوی	قرۃ العین شرح الورقات	ابو عبد الله محمد بن محمد الرعینی المالکی
شرح المنار	عبد اللطیف بن عبد العزیز الشہیر بابن الملک	شرح المحلی علی الورقات	جلال الدین محمد بن احمد المحلی

کتاب	مصنف
الشرح الکبیر علی الورقات	شہاب الدین احمد بن قاسم العبادی
حاشیۃ الدمیاطی	شیخ احمد الدمیاطی
لطائف الاشارات	الشیخ عبدالحمید قدس
شرح شرح المحلی	الشیخ علی بن علی بن احمد البخاری الشعرانی
شرح الورقات	الشیخ کمال الدین محمد بن محمد المعروف بامام الکاملیہ
جمع الجوامع	تاج الدین ابو نصر عبدالوہاب بن تقی الدین السبکی
شرح جمع الجوامع	جلال الدین محمد بن احمد المحلی
الآیات البینات	شہاب الدین احمد بن قاسم الصباغ العبادی
حاشیۃ البنانی	عبدالرحمن بن جاد اللہ البنانی
حاشیۃ شیخ الاسلام	شیخ الاسلام قاضی ابو یحیی زکریا بن محمد الانصاری
حاشیۃ البرلسی	شہاب الدین عمیرۃ البرلسی الشافعی
حاشیۃ شیخ محمد عبادہ	الشیخ محمد عبادہ بن صالح بن بری العدوی
حاشیۃ الدمیاطی	الشیخ احمد بن محمد الدمیاطی
حاشیۃ البخاری	الشیخ علی بن علی بن احمد البخاری الشعرانی
حاشیۃ اللقانی	ناصر الدین ابو عبداللہ محمد اللقانی
الدرر اللوامع	کمال الدین محمد بن محمد المقدسی
غایۃ الوصول الی شرح لب الاصول	شیخ الاسلام ابو یحیی زکریا الانصاری
منہاج الوصول الی علم الاصول	ابو سعید عبداللہ بن عمر البیضاوی
معراج الوصول فی شرح منہاج	علامہ مجدالدین الایکی الشیرازی
الابہاج فی شرح المنہاج	الشیخ احمد بن اسحاق الشیرازی
شرح الکاملیہ علی المنہاج	کمال الدین محمد بن محمد عبدالرحیم شافعی
شرح الفرغانی " "	برہان الدین عبیداللہ بن محمد الہاشمی الفرغانی
شرح الجزری " "	شمس الدین محمد بن یوسف بن عبداللہ الجزری
شرح الفاروقی " "	العلامہ عبدالصمد بن محمد الفاروقی
نہایۃ السؤل شرح المنہاج	قاضی جمال الدین ابو محمد عبدالرحیم الاسنوی
المحصول الرازی	الامام ابو عبداللہ فخرالدین محمد بن عمر الرازی
التمہید	امام جمال الدین ابو محمد عبدالرحیم الاسنوی
المنثور فی الترتیب القواعد الفقہیہ	بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ الزرکشی
شفاء العلیل	ابو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی
المنخول فی الاصول	" " "
قواعد الاحکام فی مصالح الانام	ابو محمد عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام
مستصفی الاصول	امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی
شرح المستصفی	ابو جعفر احمد بن خلیل الغرناطی
مرقی الوصول	محمد بن احمد بن حسن بن عبدالکریم الجراہری
المجموع المذہب	ابو سعید صلاح الدین خلیل بن کیکلدی
الفوائد السنیہ	شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن عبدالدائم البرماوی
شرح المحصول	شمس الدین محمد بن محمود الاصفہانی
الاحکام فی اصول الاحکام	سیف الدین ابو الحسن علی بن علی الآمدی
منتہی الوصول والامل	ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب
مختصر المنتہی	" " "
شرح مختصر ابن الحاجب	السید الشریف رکن الدین الموصلی
شرح " "	عضد الملۃ والدین عبدالرحمن بن احمد الایجی
شرح مختصر ابن الحاجب	الامام قطب الدین محمود بن مسعود الشیرازی
" " "	بہرام بن عبداللہ بن عبدالعزیز الدمیری
غایۃ الوصول شرح المختصر	جمال الدین ابو منصور الحسن ابن سدید الدین
کاشف الرموز "	الشیخ ضیاء الدین عبدالعزیز بن محمد الطوسی
مختصر تنقیح الفصول للقرافی	شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس القرافی
اعلام الموقعین	علامہ محمد بن ابی بکر بن ایوب المعروف بابن القیم
الموافقات	ابو اسحاق ابراہیم بن موسی الشاطبی
قواعد الاصول	صفی الدین الحنبلی
القواعد ابن رجب	حافظ ابو الفرج عبدالرحمن بن رجب
القواعد	قاضی عیاض بن موسی الیحصبی المالکی
شرح القواعد	ابن الاقطع احمد بن یوسف البلنسی
فصول الاحکام	ابو الولید سلیمان بن خلف الباجی

کتاب	مصنف
دلائل الحکام	ضیاء الدین ابوبکر یحییٰ بن سعدون القرطبی
الاصول فی الاصول	شہاب الدین عبدالرحمن بن اسمٰعیل المقدسی المعروف بابن شامہ
مرتقی الوصول	ابوبکر محمد بن عاصم القیسی المالکی
مسالک الوصول	ابوالحسن علی بن عبدالواحد السجلماسی
المحصول فی علم الاصول	قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ المعافری المعروف بابن العربی
معیار العقول فی علم الاصول	شرف احمد بن یحییٰ الیمنی
جلاء الحقیقة بالاعلام فی قواعد الاحکام	محمد بن محمد المصری المعروف بابن الصارم
عوائد الایام فی القواعد الفقہیہ	ملا احمد بن محمد مہدی الکاشانی
النجم اللامع فی شرح جمع الجوامع	ابوالبقاء محمد بن ابراہیم الکنانی المقدسی
احکام الاحکام لابن حزم	علی بن احمد بن حزم اندلسی
ارشاد الفحول	قاضی محمد بن علی محمد الشوکانی
حصول المامول	صدیق ابن حسن خان القنوجی
النبذ فی اصول الفقہ الظاہری	علی بن احمد بن حزم الاندلسی
انوار البروق فی انواء الفروق	شہاب الدین ابوالعباس احمد القرافی

فقہ جامع

کتاب	مصنف
الفقہ علی مذاہب الاربعہ	الجزیری
شمس الہدایة	عبدالقادر التنفشاوی
الانوار الساطعة	احمد الشرقی
سعد الشموس والاقمار	عبدالقادر البرشی
ریاض العاملین	سیف الدین الجزائری
غائبة المقصود	احمد الدیربی
رحمة الامة	صدرالدین الدمشقی
المشرع المختار	ابوالحسن عبداللہ
شامل الاصل والفرع	علامہ اطفیش

اسلامی قانون سے متعلق جدید کتابیں

کتاب	مصنف
التشریع الجنائی الاسلامی	عبدالقادر عودہ
الاسلام واوضاعنا القانونیہ	″ ″
المال والحکم فی الاسلام	″ ″
الاسلام واوضاعنا الاقتصادیہ	محمد الغزالی
المدخل الفقہی العام	مصطفیٰ احمد الزرقاء
نظریة عامة فی الحق والالتزام	″ ″
العقود فی الفقہ الاسلامی	″ ″
نظریة الالتزام العامة	″ ″
فلسفة التشریع فی الاسلام	صبحی المحمصانی
نظریة عامة للموجبات والعقود	″ ″
نظریة العقد	السنہوری
الملکیة ونظریة العقد	ابوزہرہ
المقارنات التشریعیة	عبداللہ علی حسین
الفرائد البہیة فی القواعد الفقہیة	محمود حمزة الحسینی
الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی	
المختارات الفتحیہ	
العرف والعادة فی رأی الفقہاء	
نظریة تحمل التبعة فی الفقہ	علی حسن عبدالقادر
نظرة عامة فی تاریخ الفقہ	″ ″
تاریخ التشریع الاسلامی	الخضری
″ ″ ″	السبکی وغیرہ
تنویر الافہام فی مصادر الاسلام	
القصاص فی الشریعة الاسلامیة	
القضاء فی الاسلام	دکتور عطیہ
القضاء فی الاسلام	عارف کندی

کتاب	مصنف
التحفۃ الخیریہ	ابراہیم الباجوری
البحر الفائض	الشیخ عبد العاطی
شرح رائض الفرائض	الشیخ یوسف الاسیر
المنہل الفائض	عبد المجید المغربی
المیلام فی فرائض الاسلام	
احکام المواریث	محی الدین عبد الحمید
المیراث فی الشریعۃ الاسلامیہ	محمد سعفان
فتاویٰ شرعیہ	الشیخ حسنین مخلوف
لیس الاسلام اصول التشریع العام	محمد رشید رضا
توفیق المواد النظامیہ لاحکام الشریعۃ	محمد افندی شلبی
نظام الطلاق فی الاسلام	احمد محمد شاکر
الاحکام والحدود	علی بن محمد بمعنک
ادب القاضی	صلاح الدین الندجنہ

ابو حنیفہ	استاد ابو زہرہ مصری
مالک	" " "
شافعی	" " "
ابن حنبل	" " "
ابن حزم	" " "
ابن تیمیہ	" " "

جدید کتب

کتاب	مصنف
اصول الفقہ الاسلامی	شاکر الحنبلی
التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ	الدکتور عبد العزیز عامر
الفقہ المقارن	حسن احمد الخطیب
فقہ الاسلام	لجنۃ توحید المذاہب الاسلامیہ المصر
الفقہ الاسلامی	الدکتور محمد یوسف موسیٰ
تاریخ الفقہ الاسلامی	محمد یوسف موسیٰ
مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی	السنہوری
مصادر التشریع الاسلامی	عبد الوہاب خلاف
الحیل المحظور منہا فی التشریع	الدکتور عبد السلام ذہنی
الاحکام العرفیہ	حسین جمیل
الفصول البدیعۃ فی اصول الشریعۃ	
الفصول الغرویۃ فی الاصول الفقہیۃ	

کتب شیعہ در علم فقہ و اصول فقہ

وسیلۃ الوسائل فی شرح الرسائل، علم اصول میں (مطبع تبریزی، ۱۲۹۰ھ) باقر (الحاج سید محمد)

حل العقول لعقد الفحول (وسیلۃ الوسائل کے ساتھ چھپی ہے) باقر (محمد)

وسائل الشیعہ الی مسائل شرعیۃ (تہران ۱۲۸۸ھ چھ اجزاء) الحر العاملی (محمد بن حسن بن علی)

مفتاح الکرامۃ شرح قواعد العلامۃ (مطبع الشوری مصر، ۱۳۲۳-۱۳۲۶ھ طباعت پوری نہیں ہوئی) الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد)

شرائع الاسلام (مطبع تبریزی، ۱۳۰۰ھ) المحقق الحلی (جعفر بن حسن)

الروضۃ النضیر شرح المجموع (دفقہ زیدی) مع تتمہ الحسنی الیمنی (مطبع سعادۃ مصر ۱۳۴۷-۱۳۴۹، پانچ اجزاء) الحیمی

احسن الودیعۃ فی تراجم مشاہیر الشیعۃ، (بغداد، ۱۳۴۸ھ، دو جزء) الکاظمی (محمد مہدی)

عناوین الاصول، (بغداد، ۱۳۴۲ھ) الکاظمی (محمد مہدی)

اصول الکافی، (۱۳۰۵ھ) الکلینی

شیعی فقہ و اُصول الفقہ

کتاب	مصنف
احکام الاحکام	قطب الدین سعید بن ھبۃ اللہ الراوندی
الارشاد	الشیخ ابو سعید اسمٰعیل بن علی
ارشاد الاذھان	الشیخ جمال الدین ابو منصور الحسن الحلی
اساس الاصول	السید دلدار علی بن السید محمد معین النصیر آبادی
الافھام لاصول الاحکام	محمد بن احمد بن الجنید
بشارۃ الشیعہ	ملا محمد مہدی
بشری المحققین	سید جمال الدین احمد بن موسیٰ الطاوسی
البیان فی الفقہ	الشیخ الشہید محمد المکی
التحریر فی الفقہ	الشیخ جمال الدین ابو العباس احمد الحلی
تحریر الاحکام الشرعیہ	جمال الدین الحسن بن یوسف المطہر الحلی
تحصیل المنافع	حسن بن علی بن داؤد
تمہید القواعد الاصولیہ	الشیخ زین الدین علی بن احمد
تہذیب الاحکام	محمد بن الحسن بن علی الطوسی
تہذیب الشیعہ	محمد بن احمد بن الجنید
الجامع فی الفقہ	محمد بن علی بن محبوب الاشعری
الجامع فی الفقہ	محمد بن الحسن بن محمد القمی
جامع الشرائع	الشیخ نجیب الدین ابو زکریا الہذلی
الجامع الصغیر	ابراہیم بن محمد بن سعید الثقفی
جواہر الکلام	الشیخ محمد حسن بن محمد باقر النجفی
شرائع الاسلام	الشیخ نجم الدین ابو القاسم جعفر بن الحسن
مدارک الاحکام	السید محمد بن علی بن الحسین الموسوی العاملی
مسالک الافہام	الشیخ زین الدین بن علی بن احمد
دلائل الاحکام	سید محمد ابراہیم الموسوی القزوینی
الدلیل القاطع	ملا مراد الکشمیری
ذکری الشیعہ فی احکام الشریعہ	الشیخ شمس الدین ابو عبد اللہ العاملی

انگریزی کتب و مقالات

قانون اور اصولِ قانون

C. K. Allen ... Law in the Making, 4th edition (1946).

J. Austin ... Lectures on Jurisprudence (1st edition appeared in 1861; 5th ed. by R. Campbell, 1929).

F. Bervlzheimer ... The World's Legal Philosophies (Modern Legal Philosophy Series, Boston, 1912).

E. Bodenheimer ... Jurisprudence (New York 1940).

W. J. Brown ... The Nature and Sources of Law, 2nd edition (1921).

Viscount Bruce ... Studies in History and Jurisprudence (1901) 2 volumes.

W. W. Buckland ... Some Reflections on Jurisprudence (Cambridge 1945).

B. N. Cardozo ... The Growth of Law (New Havan 1924).

F. S. Cohen ... Ethical Systems and Legal Ideals (Falcon Press, 1933).

M. R. Cohen ... Law and the Social Order (New York 1933).
—Reason and Nature (London 1937).

J. R. Commons ... Legal Foundations of Capitalism (New York 1924).

Sir Alfred Denning ... The Changing Law (London).

L. Duguit ... Law in the Modern State (Translated by Frida and H. Laski, (1919).

E. Ehrlich ... Fundamental Principles of the Sociology of Law, (translated by W. L. Moll, Harvard 1936).

W Friedmann ... Legal Theory (London, 1953) 2nd edition.

J. Frank ... Law and the Modern Mind (New York, 1935).

L. L. Fuller ... Law in Quest of Itself (Chicago 1940).

A. L. Goohart ... Essays] in Jurisprudence and the Common Law (Cambridge 1931).

—" Law " an article in New Outline of Modern Knowledge (London 1956).

J Hall ... Readings in Jurisprudence (1938.)

W. N. Hohfeeld ... Fundamental Legal Cenceptions, (1923).

Sir T. E. Holland ... The Elements of Jurisprudence (Oxford, 1906).

W. I. Jennings. ... Modern Theories of Law, 6th edition (1933)

G. W. Keeton. ... Elementary Principles of Jurisprudence (1930).

A. Kocoueck. ... Introduction to the Science of Law (1930).

K. Kahana Kegen. ... Three Great systems of Jurisprudence (London 1955).

Harold J. Laski. ... A Grammer of Politics (London).

G. W. Paton. ... A Textbook of Jurisprudence (Oxford) 1946

Sir F. Pollock. ... First Book of Jurisprudence, 6th edition (1929).

Roscoe Pound. ... Contemporary Juristic Theory (1940).

— Interpretations of Legal History (Cambridge, 1923).

— An Introduction to the Philosophy of Law, Second Edition (New Heaven, 1954)

— Law and Morals Chapel Hill. 1924

— Outlines of Jurisprudence, 5th ed Harvard 1943).

— "Philosophy of Law", an essay in Twentieth Century Philosophy (1950).

W. A. Robson. ... Civilization and the Growth of Law (London 1935).

J. W. Salmond. ... Jurisprudence, 10th edition edited by G. K. Williams (1947).

Pitrim A. Sorokin. ... Contemporary Sociological Theories (New York, 1928).

Stammler. ... Theory of Justice (Translated, Husik, New York 1925

Lord Wright. ... Legal Essays and Addresses, (Cambridge 1939).

Varioas Authors ... Rational Basis of Legal Institutions (Modern Legal Philosophy Series N. Y. 1923).

Various authors ... My Philosophy of Law (Boston 1941).

اہل سنت کی فقہ نے چار شاخوں میں ترقی کی ہے اور ان میں ہر ایک کا اجتہاد ابتدائی دورِ تشکیل میں ہو گیا تھا۔ گو ان میں سے ہر ایک نے اپنے خطوط پر ارتقا کیا ہے۔ مگر ان میں اختلاف نہایت جزوی تفاصیل میں ہے (اصول میں نہیں) .... چاروں فقہ مساوی طور پر مقدس ہیں اور اسلام کے حقیقی تصور کی رو سے ان کا اختلاف صرف فروع میں ہے، بنیادوں میں نہیں حتیٰ کہ جامعہ ازہر میں، جو عالم اسلام کی سب سے اہم علمی درسگاہ ہے — چاروں فقہیں طلباء کو پڑھائی جاتی ہیں اور ہر فقہ کی تعلیم اس کا کوئی نہ کوئی عالم دیتا ہے۔ اور یہ نظام بالکل اسی طرح چل رہا ہے جس طرح سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی ادوار میں تھا۔ جب ملک کا قانون فقہ حنفی کے مطابق متشکل ہوا۔ اسلامی دورِ حکومت میں تمام اہم عدالتوں میں چاروں فقہوں کے مطابق فیصلے ہوتے تھے اور اہم معاملات میں چاروں فقہوں کے نمائندے مشترکہ مجلس میں مقدمہ کا فیصلہ کرتے تھے (یعنی اسلامی تاریخ فقہی تشدد سے خالی ہے)

پروفیسر۔ آئی۔ گولڈ ذی ہر
مختصر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام

اسلامی قانون:

Abdul Rahim	...	Principles of Mohammadan Jurisprudence[1] (1911) Madras.
	—	Institutes of Mohammadan Law (1907) Calcutta.
Abdul Majid	...	Introduction to the Study of Mohammadan Law.
Dr. Ahmed Amin	...	"Ijtihed in Islam", article in Islamic Review London, December 1951
N. P. Aghindes	...	M[illegible] ma[illegible] Theories of Finance[2] (1928) [illegible]
Amir Ali	...	[illegible] Law (1880) 2 Volumes, 2nd Edition (1[illegible]).
	—	Students Handbook of Muhammadan Laws.
J. N. D. Anderson	...	Islamic Law in Africa (1954) London.
	—	"Recent Developments in Shariah Law" article in the MUSLIM WORLD Quarterly Jan. 19[illegible]
	—	"Ottaman Law and the Sharia[illegible]" article in Journal of Comparative Legislation and International [illegible] Vol 40 (19[illegible])

۱- اس کتاب کا ترجمہ "اسلامی اصول قانون" کے نام سے حیدر آباد سے شائع ہو چکا ہے۔

۲- ابتدائی ابواب میں اصول فقہ پر بڑی مبسوط بحث کی گئی ہے بحیثیت مجموعی وہ بحث اچھی ہے لیکن اجماع اور اجتہاد پر بہت سی باتیں غلط بھی بیان کر دی ہیں جو بعد میں بہت غلط فہمیوں کا سبب بنی ہیں مثلاً ایک بات یہی کہہ دی گئی کہ اجماع قرآن کے کسی حکم کو بھی منسوخ کر سکتا ہے۔ حالانکہ یہ قول بالکل بے بنیاد اور سرتاسر غلط ہے۔ (۳) ہمارے علم کی حد تک انگریزی میں۔ اسلامی قانون پر کسی مسلمان کے قلم سے یہ سب سے پرانی کتاب ہے اس سے پہلے کی کسی کتاب کا حوالہ نہیں ملتا۔

۴- اس کا ترجمہ اردو میں ہو چکا ہے لیکن اب نایاب ہے۔

A:med ... Islamic Law in Theory and Practice s (1956) Lahore.

Mu: nmad Asad ... "The Law of Ours" in Arafat[6] Vol. I No. 3. 4 and 5.

— "Islamio Constitution-making", in 'Arafat' March 1948 La ore.

N. B. F Bailiie ... A Digest of Muhammadan Law[7] (Hanafi Code).

Brohi .. Fundamentai Law of Pakistan (1958) Karachi particularly Chapter VIII on "Religious, Ethical and Ideological Implications of our constitution".

Encyclopedia of Islam (Shorter). .. Fakih (D. B. Macoonald).

— Fatwa. (D B. Macdonald).
— Fikh. (I. Goldziher).
— Idjma. (D. B. Macdonald).
— Idjtihad (D. B. Macdonald).
— Ikhtilaf (I. Goldziher).
— Istihsan (Rudi Paret).
— Istishab (T. W. Juynboll).
— Shariah (J. Schacht).
— Sunnah (A. J. Wensink).
— Taqlid. (J. Schacht).
— Taklif (D. B. Macdonald)

Learned Men of Law

— Abu Hanifa (T. W. Juynboll and A. J. Wensinck).

۵- اسلامی قانون پر انگریزی میں ایک قابل قدر اضافہ ہے اصول قانون کا حصہ بڑی حد تک صبحی محمصانی کی کتاب "فلسفۂ شریعت اسلام" سے استفادہ معلوم ہوتا ہے۔

۶- اسلامی قانون کے احیاء اور تجدید کی کوشش، لیکن مصنف ابن حزم اور ظاہری اسکول سے متاثر ہیں اور اسی نقطۂ نظر کو پیش کرتے ہیں۔

۷- یہ دراصل فتاویٰ عالمگیری کا انگریزی ترجمہ و تلخیص ہے۔

— A. m l bin Hanbel (I. (oldsiher).
— Al na ali (D. B. Macdon
— Ib H. zm (C. Van Arendouk).
— Ibn Taimiya (Mohd. ben Chenab).
— Malik b. Anas. (J. Schacht).
— al-Shafii. (W. Heffening).
— al-Shaibani (W. Heffening).
— al-Zahirya. (B. Strothman).

A. A. A. Faizee ... Outlines of Muhammadan Law[8] ('nd Edition 1955) Oxford.

— A Shiite Creed[9] (1942) Oxford.

— "Shia L gal Theories" in Law in the Middle East Vol. I. (1955) Washington.

— "Law and Culture in Islam", article in *Islamic Culture* Hyderabad De can[10] Oct. 1943, Vol. XVII No. 4.

K A. Fariq ... "Evolution of Law in Isiam in "Iqbal Quarterly", Lahore, July 5.

H. A. R. Gibb ... Law of Religion in Islam (New York).

— "Constitutional Organisation"—article in Law in the Middle East Vol. I (1955).

I. Goldziher ... "The Principle of Law in Islam" being Chapter XII in Vol. VIII of The Historians' History of the World (1904) New York.

— Articles in Encyclopedia of Islam see above.

Gusteve E. Von. Grunebaum ... "The Body Politic: Law and State". Chapter in Mediavel Islam (1956) Chicago.

۸۔ ایک مسلمان کے قلم سے لیکن مستشرقانہ ذہنیت کی آئینہ دار!

۹۔ شیخ صادق ابن بابویہ کی کتاب "رسالۃ الاعتقادات" کا انگریزی ترجمہ

۱۰۔ یہ مقالہ اسلام پر نہایت رکیک اعتراضات پر مشتمل ہے۔ اور ایک مسلمان کے قلم سے ہونے کی بنا پر نہایت افسوسناک ہے۔

Dr. M. Hamidullah ... The Muslim Conduct of State[11] (1954 new edition) Lahore.

"Sources of Islamic Law. A new Approach"[12] article in Islamic Quarterly (London) 1954.

— "The International Law in Islam", an article in Islamic Review (London) May: '51.

— "Influence of Roman Law on Muslim Law", in the Journal of Hyderabad Academy No. 6, 1943.

— "Place of Islam in the History of Modern International Law", in Journal of Hyderabad Academy Vol. 2 1940.

— "Islamic Notions of Conflicts of Law", in the Proceedings of All India Law Conference 1944, Hyderabad.

— "Codification of Islamic Law" in Islamic Literature London April 1956.

Hamilton ... Hedaya, Translation Original edition 4 volumes (1791) London. Ed. Grady (1870) London.

J. H. Harington ... "Remarks upon the authorities on Mosulman Law" an article in "An Elemetary Analysis of The Laws of Regulations."

T. P. Hughes ... Dictionary of Islam.[13] (1935 edition) particularly articles on :

۱۱- اسلام کے بین الاقوامی قانون پر انگریزی میں بہترین کتاب

۱۲- بنیادی طور پر اس میں یہ بحث کی گئی ہے۔ کہ قرآن وسنت کے علاوہ اسلامی قانون کے کون کون سے ماخذ ہیں عرف پر نہایت اچھی بحث ہے۔

۱۳- مغربی اہل علم میں ایک نہایت مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں جابجا اسلام پر بے بنیاد الزامات ہیں اور ایک عام قاری بہت سی غلط فہمیوں میں مبتلا ہو سکتا ہے۔

— Law
— Fiqh
— Mohammadanism
— Ijtihad
— Ijma
— Istihsan

Snouch Hurgronje ... Muhammadan Law (1923) being Collected Papers vol: V.

Majid Khaduri ... Law of War and Peace in Islam[14] (1950) 2nd edition.

— Law in the Middle East[15] Vol. I (Co-Editor) (1955) Washington.

— "Nature and Sources of Islamic Law"—article in "A symposium on Muslim Law" in The George Washington Law Review Vol. 22 No. 1 Oct. 1953.

Mahmood Brelvi ... "The Sharich in an Islamic State", article in the Islamic Review London, November 1956.

Lenban Levy ... "Islamic Jurisprudence",[16] chapter IX in The Social Structure of Islam (1957) Cambridge.

H. J. Liebesny ... Law in the Middle East Vol. I (Co-Editor).

— "Religious Law and Westernization in the Moslem Near East" article in American Journal of Comparative Law Vol. II (1954) p. 492-504.

۱۴- مصنف ایک بلند پایہ مسلمان مستشرق ہیں۔ کتاب بڑی تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے۔ لیکن نقطۂ نظر مستشرقانہ ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ اسلامی قانون اس دور میں قابلِ عمل نہیں۔

۱۵- یہ ایک نہایت اہم کتاب ہے۔ جس میں پندرہ مشہور اہلِ قلم کے مقالات ہیں۔ اس کتاب کا مقصد اسلامی قانون کو مغربی دنیا میں متعارف کرانا ہے اور اسے امریکہ کے مشہور ادارے مڈل ایسٹ انسٹی ٹیوٹ نے مرتب کرایا ہے۔ کتاب معلومات افزا ہے مگر نقطۂ نظر مغربانہ اور مستشرقانہ ہے۔ ڈاکٹر گب اور جوزف شاخت کے مقالے خاص طور پر قابلِ اعتراض ہیں جن میں بڑی ہوشیاری کے ساتھ اسلام کو [illegible] کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ پروفیسر ابوزہرہ کا مضمون سب سے اچھا ہے۔

۱۶- خالص مغربی ذہنیت کا عکاس!

— "Impa t of Western Law in the Countries of the Near East" in "A symposium of Muslim Law" in The Ge orqe Washington Law Review December 1953 Vol 22 No. 2.

Sir W. H. Macnoghten ... Principles and Precedents of Mohummedan Law (1825) Ed. Sloan (1897) Madras.

D. B. Macdonald ... Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (1913) London (1926) New York.

— Mohammedan Institutions and Mohammedan Law" article in Encyclopedia Britiannica 14th edition.

— Articles in Encyclopedia of Islam (see above).

Subhi Mahmasani ... "Muslims: Decedence & Renaissance: Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social needs", in the Muslim World, Hartford. July and Octoher 1954.

— "Shariah of Islam and its Place in Modern Society" in Islamic Review, London, June 1952.

— "Transactions in Shariah", in Law in the Middle East Vol. I.

D. S. Margoliouth ... Early Development of Muhammadanism (1914) New York.

"Omer's Instructions to the Kadi" article in the Journal of the Royal Asiatic Society. April 1910 p. 307-326.

Abul Ala Maudoodi ... Islamic Law and Constitution. (1955) Karachi. Edited by: Khurshid Ahmad.

Sir Dinshah Farduji Mulla ... Principles of Mohammedan Law (1955) Bombay 14th Edition.

Muhammed Daud Rehber... "Shah Waliullah and Ijtihad', in Muslim World, Hartford, October 1955.

Rudi Paret . "Istihsan and Istislah"—article in Supplement to the Encyclopedia of Islam.

R. Roberts .. The Social Laws of the Koran (1925) London.

F. H. Ruxton ... The Maliki Law (1916) London.

Joseph Schacht ... The Origin of Mohammedan Jurisprudence[17] (1950) Oxford.

— "Islamic Law" article in Encyclopedia of Social Sciences.

— "Pre-Islamic Baekground and Early Development of Jurisprudence" and

— "The Schools of Law and Latter Development of Jurisprudence" two articles in Law in the Middle East Vol. I (1955).

— "Law"[18] an article in Unity and Variety in Muslim Civilization edited by Von Gruenabam (1955).

— "Foreign Elements in Ancient Islamic Law" an article in Journal of Comparative Legislation and International Law 3rd series Vol: 32 (1950).

"Abolition of Sharish Courts in Egypt", in The Muslim World Hartford, January and April 1958.

۱۷۔ جوزف شاخت ایک یہودی اہل قلم ہیں ان کی یہ کتاب یورپ میں بہت مقبول ہے۔ دراصل اس میں فقہ شافعی پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔ لیکن مصنف نے سنت اور حدیث پر بڑے بے بنیاد الزامات لگائے ہیں اور کلامی بحث کے نام سے بیہودہ خرافات جدید انداز میں پیش کی۔ اسلامی قانون کو اس سے زیادہ شاید کسی اور کتاب میں MISREPRESENT نہیں کیا گیا اور یہی آج مغربی مستشرقین کی نگاہ میں سب سے مستند کتاب ہے! غلطی ہائے مضامیں مت پوچھ!

۱۸۔ جوزف شاخت کا بنیادی نقطۂ نظر یہ ہے کہ فقہ دور اموی میں رونما ہوا اور اس زمانے کے عرف اور روما اور سودیا کے قوانین سے اخذ ہے اس میں اسلام کا حصہ بہت زیادہ نہیں۔

D.r id De Santillane ... "Law and Society" a chapter in The Legacy of Islam edited by T. W. Arnold and A. Guillaume (1941) Oxford.

K. P. Saksena ... Muslim Law.

T. P. Tyabiji ... Muhammadan Law.

Kamila Tyabiji ... Limited Interest in Muhammadan Law.

S. G. Vesey-Firzgerald ... Mohammedan Law[19] (1931) Oxford.

— "Nature and Sources of the Sharia"—an article in Law in the Middle East Vol : I (1955).

— "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law"[20] an article in Law Quarterly Review Vol : LXVII (1951) p. 81-102.

Wahid Hussain ... History of Development of Muslim Law.

Sir R. K. Wilson ... Anglo-Mohammedan Law (1908) Lon·

K. B. Muhammad Yousu ... T·gore Law Lectures: (1891-92).

۱۹۔ اس میں تمام فقہوں کا ایک تقابلی مطالعہ ہے۔ یا بالفاظ صحیح تر سب فقہوں کی تلخیص پیش کی گئی ہے۔

*۔ معنف محترم کا نقطۂ نظر مختصراً یہ ہے کہ قانونِ رومانے اسلامی قانون کو کسی قابلِ ذکر یا نمایاں حد تک متاثر نہیں کیا اور اگر کوئی اثر ڈالا بھی ہے تو وہ بلاواسطہ تو ہرگز نہیں ہے۔